الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر- باتنة

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

قسم الشريعة/فرع: الاقتصاد الإسلامي

نيابة العمادة لما بعد التدرج

والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

الفكر الاقتصادي

عند أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي

دراسة تحليلية لكتابه الأموال

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الاقتصاد الإسلامي

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
د/ بن حرز الله عبد القادر	أستاذ محاضر	جامعة باتنة	رئيسا
د/ الطيب داودي	أستاذ محاضر	جامعة بسكرة	مقررا
د/ صحراوي مقلاتي	أستاذ محاضر	جامعة باتنة	عضوا
د/ جمال لعمارة	أستاذ مساعد	جامعة بسكرة	عضوا

إعداد الطالب:

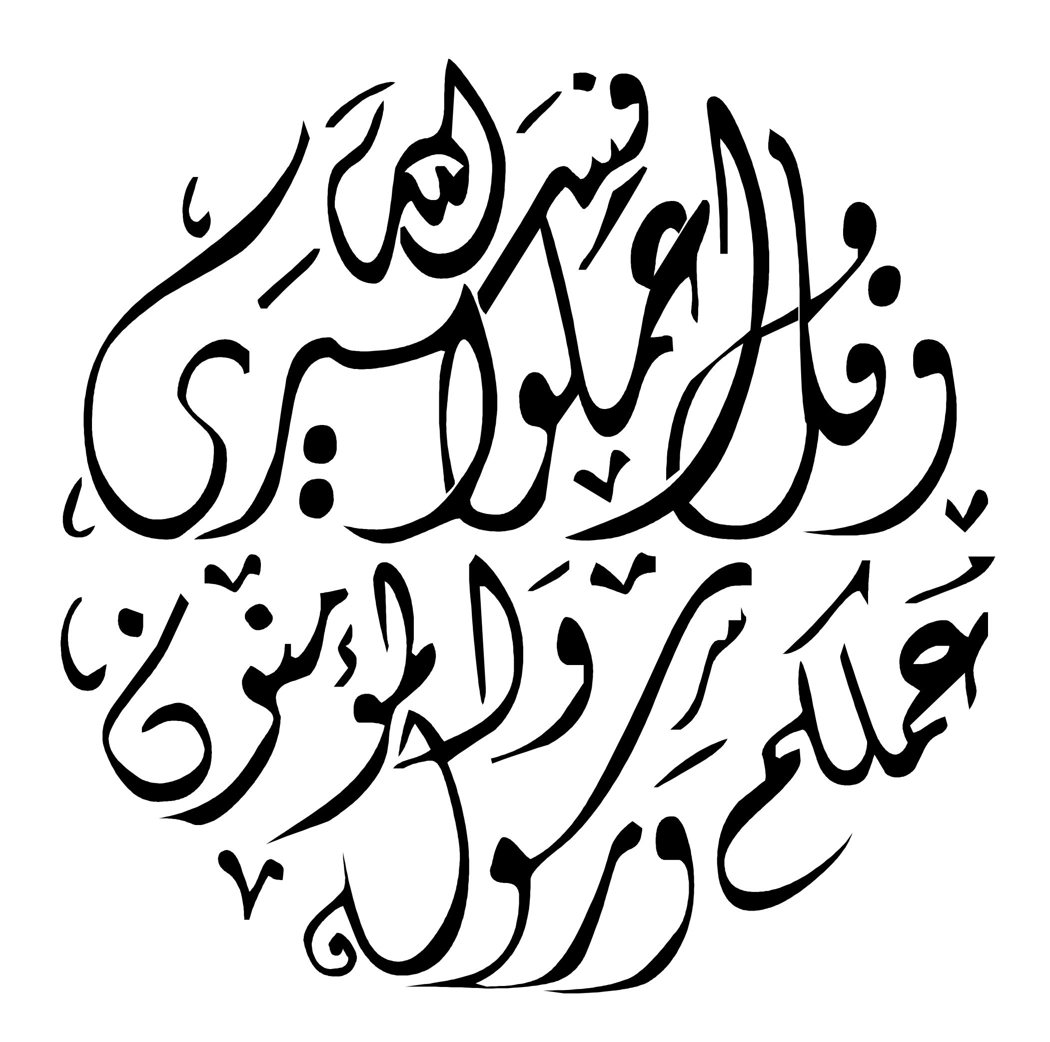
محمد ذياب

إشراف الدكتور:

الطيب داودي

السنة الجامعية

2007/2006


وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون

قبل أن نبدأ

سبحانك لا نحصي ثناء عليك كما أثنيت أنت على نفسك ...

إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ...

أمي الحبيبة... هذا الجهد مهدى إليك...

أبي العزيز ...أرجو أن تقر عينك بما حققته حتى الآن ...و أعدك بالمزيد...

إخوتي وأخواتي جزيتم خيرا على ما شددتم به أزري...

زوجتي الغالية التي أعانتني على الصعب فذللته وعلى الثقيل فخففته وعلى البعيد فقربته رضيت أن تفرقي نفسك لتجمعيني و أن تجهدي ذاتك لتنفعيني لا أنسى عونك لي...

ابني أبو بكر الصديق أرجو أن تكون أفضل مني...

كل من استفدت منه لفظة...أو جمعني به وداد لحظة ... جزاه الله خيرا...



أتوجه بجزيل الشكر لكل من أعانني على إنجاز هذا العمل من قريب أو بعيد ، وأخص بالذكر الأستاذ المشرف الدكتور الطيب داودي الذي أخذت من أدبه أضعاف ما أخذت من علمه.

ولا أنسى أفضال بقية الأساتذة الذين درسوني سيما أولئك الأخفياء الذين أمدوني بالعون دون أن يرجوا من وراء ذلك جزاء ولاشكورا.

وأقدر جهد الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة الذين قبلوا بكرم وافر قراءة هذا البحث و تقويمه وكل من اتصل به فضل علينا من موظفي الجامعة وإدارييها له منا الثناء الحسن.

المقدمة

أصبح الاهتمام بالدراسات الاقتصادية الإسلامية في العقود الأخيرة يشهد تزايدا ملحوظا، إلا أن القليل منها هو الذي يهتم بتاريخ الفكر الاقتصادي، مما جعل الفجوة تتسع بين الدراسات الخاصة بالمصارف و النقود وبين دراسات تاريخ الفكر الاقتصادي، رغم ما لهذه الأخيرة من أهمية بالغة لارتباطها بإحياء النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي بما يتماشى و الظروف الحالية .

أهمية الموضوع:

من خلال هذا الوضع تبرز أهمية دراسة التراث الاقتصادي الذي تركه لنا العلماء المسلمون عبر أربعة عشر قرنا، واستكمال حلقة البحث التي بدؤوها، لتعزيز الرؤية الإسلامية الشاملة في المجال الاقتصادي، والكشف عن مخزون كبير كان متواريا في خزائن الكتب،لأن الاقتصاد الإسلامي ليس فكرا ولد في بيئة وزمن معينين، فيزول بتغير الزمان والمكان،وإنما هو جهود متواصلة ومتراكمة للكشف عن حكم الإسلام في القضايا الاقتصادية،ومحاولة إقامتها على الواقع.

و من هذا المنطلق تأتي دراستنا لكتاب الأموال للفقيه المالكي الجزائري أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي كجهد نأمل أن يكون إضافة لما كتب في هذا المجال و دعامة لما سيكتب لاحقا.

مبررات اختيار الموضوع:

وهذا الجهد له ما يبرره من النواحي الذاتية والموضوعية والعلمية؛ أما من الناحية الذاتية فإن كون المؤلف ابن بلدتي و سليل منطقتي يشكل نوعا من التوجيه في اختيار المادة موضوع الدراسة، وإن كان هذا لا يعني تأخير ماله أولوية الدراسة وتقديم ما يستحق التأخير،لأن هذا الاختيار تسنده مبررات موضوعية أخرى، منها ما ذكره فؤاد عبد الله العمر، من أن أهمية كتاب الأموال للداودي تتمثل في أنه أبرز طبيعة السياسة المالية المطبقة في زمنه من طرف الفاطميين، وانتقاده لهذه السياسة ولنظام الملكية السائد في ظل دولة العبيديين،و كشف عن الانحراف الكبير في تطبيق النظام الاقتصادي الاسلامي السني الذي كان سائدا قبل مجيء الفاطميين،واستبداله بنظام آخر يطلق يد الإمام في أموال الناس بدون قيد،وتحاز فيه الأراضي والممتلكات بدون ضابط،،إضافة إلى فرض الضرائب الباهظة، والامتحان في الأنفس والأموال، كما تعرض المؤلف إلى كثير من القضايا التي تتعلق بتوفير الموارد المالية، واستغلالها بشكل عقلاني،وكذا ضبط استخدام الموارد الطبيعية، كالأراضي والمياه [1] ، مما يجعلنا نقول: إن كتاب الأموال للداودي هو كتاب نقد وضبط وترشيد لممارسات مالية واقتصادية كانت سائدة في زمنه ضمن منظور إسلامي سني مالكي في أغلب الأحيان.

---

[1]- فؤاد عبد الله العمر،مرجع سابق ،ص52.

ومن هنا يظهر المبرر العلمي في اختيار كتاب الداودي كمجال للدراسة،فهو وثيقة تاريخية كاملة تغطي مجالا زمنيا ومكانيا مهما، أما المجال الزمني فتظهر أهميته من خلال المقارنة المباشرة لتطبيقين مختلفين لنظريتين اقتصاديتين كلتاهما تنتسب إلى الإسلام ،مع الاختلاف في الأصول النظرية والعملية في كثير من الأمور، ويتمثل التطبيق الأول في ما تتبناه الخلافة العباسية في المشرق،وهي دولة سنية تتوافق مبادئها مع مبادئ مؤلفنا، أما التطبيق المقابل فهو المذهب الإسماعيلي الباطني في المغرب الذي كان يرفضه الداودي رفضا مطلقا ويقاومه بشدة،أما الأهمية المكانية لكتاب الأموال فتتمثل في كونه يعالج قضايا ومسائل تتعلق في مجملها بمنطقة المغرب الاسلامي، وهي منطقة لازالت تحتاج إلى مزيد من الدراسة، خصوصا مع تعلق بجانب التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لها،لأن الدراسات الاقتصادية والاجتماعية للتاريخ المغربي لا تزال قليلة، بل إن الطريقة الوقائعية في تدريس التاريخ الإسلامي بصفة عامة لا تزال هي الطاغية في أغلب الجامعات العربية، كما يقول بعض المؤرخين[1] .

الدراسات السابقة:

حسب اطلاعي لم يدرس كتاب الأموال للداودي أي دراسة اقتصادية،ولا حتى فقهية،وما دار حوله من جهود- إذا استثنينا الجزء الذي نشره حسن حسني عبد الوهاب من كتاب الأموال والمتعلق بإفريقيا والأندلس وصقلية وترجمته إلى الفرنسية [2]- يتمثل في تحقيقين قام بهما جماعة من الباحثين، أما التحقيق الأول فقام به رضا محمد سالم شحادة،وقدمه كرسالة جامعية نشرها مركز إحياء التراث المغربي بالرباط سنة 1988م.

والتحقيق الثاني قام به باحثان هما: محمد أحمد سراج، وعلي جمعة محمد، وقام بالإشراف على هذا العمل مركز الدراسات الفقهية و الاقتصادية بالقاهرة، ونشرته دار السلام بالقاهرة أيضا سنة 2001، وقد قدم الباحثان للكتاب بمقدمة تلخص بعض الجوانب من الفكر الاقتصادي عند الداودي من خلال كتابه، إلا أنها تبقى مقدمة عامة لم تتناول الكتاب بالتحليل التفصيلي الشامل، واكتفت بالأفكار العامة التي دار حولها الكتاب.

الإطار النظري وإشكالية البحث:

إن الفترة التي عاش فيها الداودي تسمى عند المؤرخين بفترة "العصر الوسيط"، وتندرج عند الاقتصاديين ضمن المرحلة التي يسمونها "ما قبل الرأسمالية"، وهي فترة يجمع كبار مؤرخي الفكر

[1] - الحبيب الجنحاني، دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الاسلامي. بيروت: دار الطليعة، ط 1، 1980، ص5.

[2] - فؤاد سزكين ، تاريخ التراث العربي .(ترجمة محمود فهمي حجازي)،الرياض:جامعة محمد بن سعود الإسلامية- إدارة الثقافة والنشر،1991، المجلد1،ج3،ص175.

الاقتصادي على أنها مرحلة عقيم توسطت العصر الإغريقي والروماني، وعصر النهضة الأوربية ويصفونها بأنها مرحلة جامدة راكدة، لم يزدهر فيها فكر اقتصادي جديد بالدراسة لهيمنة الإقطاع على أساليب العيش والكسب، وهم بهذا يربطون بين تاريخ الفكر الاقتصادي وتاريخ أوربا[1] .

وينطلق بحثنا هذا من نظرية تناقض هذه الفكرة مفادها وجود فكر اقتصادي ثري سابق للرأسمالية وغير متأثر بها، مصدره الإسلام و طبق سابقا في بلاد المسلمين، ودراستنا لكتاب الأموال للداودي هي حلقة من سلسلة الأدلة على هذه النظرية،و بناء على هذا يمكننا صياغة السؤال الرئيسي لإشكالية البحث كما يلي:

إلى أي مدى يمكن اعتبار ما جاء في كتاب الأموال للداودي فكرا اقتصاديا علميا ؟

و هل يعتبر هذا الفكر إضافة للنظرية العامة في الاقتصاد الاسلامي؟

و من هذا السؤال الرئيسي نطرح السؤالين الفرعيين الآتيين:

- ما هي أهم القضايا الفكرية الاقتصادية التي عالجها الداودي في كتابه؟
- إلى أي مدى يمكن ملاءمة ما جاء في هذا الكتاب من أفكار اقتصادية مع الأوضاع الحالية؟

و أولى الفرضيات التي نقترحها كإجابة على هذه الأسئلة هي:

- إن كتاب الداودي اشتمل على كثير من قضايا الفكر الاقتصادي الإسلامي التي يمكن اعتبارها أصولا للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي،وقد عالج كثيرا من تلك القضايا واقعيا لا نظريا فحسب.
- وإن فكر الداودي مصدره تعاليم الإسلام، وتطبيق هذه التعاليم من لدن رسول الله ﷺ إلى زمنه.
- الفكر الذي جاء به الداودي ليس على درجة واحدة من الأهمية فمنه ما هو ثابت وقطعي لا يتبدل وهو ما استند إلى قطعي الدين الإسلامي، ومنه ما هو مرن يتبدل ويتطور وهو ما كان خاضعا للاجتهاد فيتغير بتغير الزمان والمكان.

الإطار المنهجي:

أ- الأسلوب المنهجي :

سنخضع عملية الكشف عن الفكر الاقتصادي في كتاب الداودي لمنهج "تحليل المحتوى"،وتحليل المحتوى أو المضمون هو: « أسلوب أو تقنية غير مباشرة تطبق على مادة مكتوبة،مسموعة،أو سمعية

---

[1]- جون كينيث جلبرايث، تاريخ الفكر الاقتصادي الماضي صورة الحاضر.(ترجمة أحمد فؤاد بلبع)،الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- سلسلة عالم المعرفة، العدد261،سبتمبر 2000،ص43.

بصرية،تصدر عن أفراد ،أو جماعات أو تتناولهم،والتي يعرض محتواها بشكل غير رقمي،ويسمح بالقيام بسحب كيفي أو كمي بهدف التفسير والفهم والمقارنة» [1]

ومنهج تحليل المحتوى من أفضل المناهج لتحليل المواد، ليس فقط المنتجة حاليا، بل محتوى المواد التي أنتجت في الماضي (ككتاب الأموال موضوع دراستنا)، لأنه يسمح بتسليط الأضواء على حادثة أو فعل فردي أو جماعي، توجد حوله آثار مكتوبة[2]. كما يأتي اختيارنا لهذا المنهج لامتيازه بالمزايا الآتية[3] :

1- الفحص المعمق للوثائق:

تتطلب تقنية تحليل المحتوى وقتا طويلا، غير أنها تسمح بالفحص المعمق للوثائق، وفي هذا الإطار يمكن إجراء مقارنة بين الوثائق أو دراستها في فترة زمنية معينة، أو إقامة تحاليل متنوعة وهذا ما سنسقطه على كتاب الأموال، بإجرائنا لمقارنات بين أفكار الداودي الاقتصادية وأفكار غيره من المؤلفين المسلمين والاقتصاديين الوضعيين .

2- تعميق الرمزية:

يسمح أسلوب تحليل المحتوى بالتعمق في المعنى، واكتشاف كيف أن الكلمات المستعملة، والمواضيع المعالجة، والأوضاع الموصوفة، هي بمثابة رموز لسلوكات ومشاكل وآمال خاصة بالبيئة والمجتمع قيد الدراسة، وهذه الخاصية ستمكننا من اكتشاف الكثير من الأفكار والمعاني الاقتصادية في كتاب الداودي ، والتي قد تكون متخفية في تعبير فقهي، أو استشهاد بدليل شرعي، أو نقول عن السابقين، أو نازلة من النوازل التي عرضت عليه .

3- إمكانية الدراسة المقارنة والتطورية:

إن تحليل المحتوى يمنح فرصة المقارنة بين الوثائق من حيث مواضيعها، مقاصدها، وأهدافها، وهذا يعني أنه في إمكاننا الانتقال بأذهاننا عبر أماكن وأزمان مختلفة في نفس الوقت،وهذا ما ليس في استطاعة التقنيات المباشرة تحقيقه إلا بواسطة إمكانات ضخمة.

وفي تناولنا لكتاب الأموال ساعدتنا هذه الميزة بالرجوع إلى المصادر التي نقل منها المؤلف،أو تلك المراجع التي أتت بعده و نقلت عنه،وكل مصدر أو مرجع تناول المواضيع والأفكار نفسها التي عالجها الداودي ،سواء شاركته نظرته أو خالفته.

4- ثراء التأويل:

تمكن تقنية تحليل المضمون الباحث من القيام بدراسة متعددة لنفس الوثيقة، وهذا يعني أن نفس الوثيقة يمكن أن يقوم بدراستها عدة محللين، لكل واحد منهم هدفه الخاص،وبالنسبة إلينا فإن هدف

---

[1]- موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية. (ترجمة بوزيد صحراوي وآخرين)،الجزائر: دار القصبة ، ط1 ، 2004 ،ص218 .

[2] - المرجع نفسه ،ص218 .

[3] - المرجع نفسه،ص ص219- 220 .

دراستنا هو الكشف عن فكر اقتصادي في كتاب هو في أصله كتاب فقهي، لكن قدرة هذا المنهج على التوسع في التأويل العلمي، ومرونته مع الأفكار، تساعدنا على الاقتراب من كتاب فقهي بمنهج الاقتصاديين،وهذا الوضع يناسب جدا دارس الاقتصاد الإسلامي لأنه يحتاج إلى الاقترابين معا، وفي نفس الوقت؛ اقتراب الفقيه ،واقتراب الاقتصادي.

ب- المعالجة المنهجية:

يتوزع تحليلنا لكتاب الداودي على أربعة فصول، وفصل تمهيدي،وخاتمة، ويمكننا استعراض أهم ما احتواه البحث كما يلي:

1- **الفصل التمهيدي:** الداودي : عصره ، وحياته.

وينقسم إلى مبحثين: تناول المبحث الأول العصر الذي عاش فيه المؤلف، من حيث الحياة السياسية، والحياة الفكرية والثقافية،والحياة الاجتماعية والاقتصادية،والغرض من هذا هو الاطلاع على الظروف التي أحاطت بالمؤلف وأثرت فيه، بحيث يظهر أثرها في كتابه، لأن البحث الجاد لا ينطلق من فراغ ،بل يهدف إلى معالجة أوضاع قائمة ومشاكل واقعية.

أما المبحث الثاني فهو مخصص لترجمة المؤلف والتعريف به ومعرفة مكانته العلمية، وشيوخه وتلاميذه،وكذا التعرف على تراثه العلمي ،وبالخصوص كتاب الأموال موضوع دراستنا.

2- **الفصل الأول: أصول الاقتصاد عند الداودي.**

ويشتمل أيضا على مبحثين، يضم المبحث الأول القواعد والفرضيات الأساسية التي انطلق منها الداودي في تأليفه لكتابه، وهي أصول الفكر الاقتصادي عنده ،وقد تتبعنا هذه الأصول، سواء ما أعلنه منها بنفسه،أو ما تم الكشف عنه بطريق الاستقراء المتواصل لأفكار المؤلف في ثنايا كتابه، وأفردنا المبحث الثاني لقضايا الملكية التي اهتم بها الداودي كثيرا،لما نالها من انتهاكات في العصر الذي عاش فيه، كما أن الفصل في قضايا الملكية هو جوهر الاختلاف بين أي نظام اقتصادي وآخر، فناسب أن تكون من أوائل ما يعالج في فكر الكاتب .

3- **الفصل الثاني: النظام المالي عند الداودي – الإيرادات .**

يعالج هذا الفصل قسم الإيرادات من النظام المالي عند الداودي، وهو ينقسم إلى أربعة مباحث، مبحث يتحدث عن إيرادات أملاك الدولة،وهي في أغلبها من الأراضي التي لا تقع عليها ملكية خاصة، فقد كانت الأرض في ذلك العصر أهم عناصر الإنتاج، ومبحث يتناول الإيرادات الدورية المخصصة وهي الزكاة،ومبحث عن الإيرادات الدورية العامة غير المخصصة، وهي موارد الفيء من جزية وخراج ،والمبحث الأخير عن الإيرادات غير الدورية المختلطة، وهي غنائم الحرب إذ لها مصرفان؛ مصرف عام يتصرف فيه الإمام وهو الخمس، ومصرف خاص بالمقاتلين وهو الأربعة أخماس الباقية .

4- **الفصل الثالث: النظام المالي عند الداودي – النفقات .**

يحوي هذا الفصل مبحثين، المبحث الأول مخصص للنفقات الدورية المخصصة، وهي مصارف الزكاة، والمبحث الثاني للنفقات الدورية العامة،وهي كل ما ينفقه بيت المال .

5- الفصل الرابع: أخلاقيات النظام الاقتصادي والمالي عند الداودي.

يتناول هذا الفصل الجانب القيمي والأخلاقي في الاقتصاد عند الداودي،وهو ما يمتاز به الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الوضعي، وقسمته إلى مبحثين؛ تناول المبحث الأول الأخلاقيات الاقتصادية،والمبحث الثاني الأخلاقيات المالية، ويبرز هذا الفصل خاصية أخرى للاقتصاد الإسلامي، وهي أن دوره لا ينحصر في التحليل والتوقع، كما هو حال الاقتصاد الوضعي ، بل مهمته أيضا مساعدة المجتمع على تحقيق رؤيته.

6- الخاتمة:

وفيها سجلت خلاصة ما انتهيت إليه من نتائج،و أبديت تقييمي للفرضية التي ابتدأت بها،كما لخصت أهم الأفكار التي جاء بها الداودي،وبينت الآفاق التي تنتظر من مثل هذا النوع من الدراسات.

الإطار المفاهيمي:

نعرض هنا أهم المفاهيم التي نريد إبرازها من خلال دراستنا لكتاب الأموال للداودي،خصوصا ما قد يلتبس منها بمعاني أخرى غير مقصودة بعملية البحث.

1- **الفكر**: إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، ويطلق بالمعنى العام على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية، وهو مرادف للنظر العقلي (Reflexion)، والتأمل (Meditation)،ومقابل للحدس (Intuition)[1] ،والمقصود بالفكر في بحثنا؛إعمال العقل في ضوء الوحي من نصوص القرآن والسنة.

2- **الاقتصاد**: نقصد بالاقتصاد عند الداودي الاقتصاد الإسلامي،لا الاقتصاد بمفهومه الوضعي، لأننا لا نجد مفهوما للاقتصاد كما ندرسه اليوم في ذلك العصر، فالمعروف أن اللفظ نفسه وبهذا المدلول،لم يكن موجودا بين المصطلحات العلمية الغربية قبل 400 سنة ،وليس لفظ "اقتصاد" نفسه موجودا في " لسان العرب لابن منظور"وهو من أوسع معاجم اللغة العربية[2] وقد تعددت عبارات الباحثين في تعريف الاقتصاد الإسلامي إلا أنها في الغالب تتقاطع في معنى مشترك ،ويمكننا أن نختار تعريفين للاقتصاد الإسلامي[3] :

[1] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي .بيروت: دار الكتاب اللبناني،1982 ،ج2،ص155 .

[2] - أحمد صادق سعد ،دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين: كتاب الخراج لأبي يوسف . بيروت:دار الفارابي- دار الثقافة الجديدة،1988،ص21 .

[3] - غسان محمود إبراهيم ، منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم .دمشق: دار الفكر- بيروت: دار الفكر المعاصر،سلسلة حوارات لقرن جديد، ط1، 2000، ص93 .

أ- هو دراسة النظام الاقتصادي الإسلامي ،ويشمل هذا التعرف على معالمه ومؤسساته الرئيسية، كما أشارت إليها المصادر الأساسية للإسلام من قرآن وسنة، وكما يوضح حدود إطاره القانوني منهج الشريعة في أصولها وأحكامها، ويوضح حدود انفعاله السلوكي،ونموذج صياغته النفسية للأفراد المتعاملين منهج الأخلاق المتضمن في هذا الدين .

ب- و هو أيضا دراسة السلوك الاقتصادي للإنسان من منطلق مصدرين للمعرفة هما:

- الوحي.
- ملاحظة التجربة الإنسانية ،وهذا ما نسميه بالتحليل الاقتصادي الإسلامي.

3- **الأموال** : جمع مال، وهو مصطلح يشمل كل ما يحوزه الإنسان من ثروة، جاء في لسان العرب: « المال معروف؛ ما ملكته من جميع الأشياء ... قال ابن الأثير: المال في الأصل ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان ». وفي الاستعمال الحديث يطلق لفظ المال(Bien -property) على الوسائل والمنتجات المادية للنشاط الاقتصادي وهو عدة أنواع :

- أموال منقولة: يمكن نقلها بسهولة.
- أموال غير منقولة: ثابتة أو شبه ثابتة، كالبنايات والآلات الإنتاجية.
- أموال مادية وغير مادية : كسلع وزبائن المحل التجاري.
- سلع الاستهلاك النهائي، أو الاستهلاك الوسيط.

كما يطلق المال على النقد سواء كان معدنيا ،أو ورقيا ،أو خطيا [1] ،وبالنسبة للداودي فإنه استعمل لفظ الأموال بمعناه المالي؛ أي الثروة التي يكون الإمام أو الدولة طرفا في تحصيلها أو توزيعها، وهذا قد يوحي بأن كتاب الأموال مخصص للمواضيع المالية فحسب،لكن الأمر على خلاف ذلك،إذ احتوى الكتاب على كثير من القضايا الاقتصادية إضافة إلى القضايا المالية،وإن كان المقصد الأساسي للكتاب هو معالجة المسائل المالية ،فغلب لذلك لفظ الأموال على جميع الكتاب، وهذه الطريقة في تسمية الكتب كانت رائجة عند المتقدمين،وهي تعتمد على المجاز الجزئي، فمثلا كتاب الخراج لأبي يوسف وضعه في الأصل لمعالجة جميع القضايا المالية التي كلفه هارون الرشيد بدراستها ،فسماه كتاب الخراج ،والخراج جزء من مالية الدولة وليس هو كل ماليتها .

4- **التحليل**: وهو منهج في البحث العلمي يقوم على قسمة الشيء الفعلية أو الذهنية، إلى أجزائه وعناصره المكونة له، بهدف دراسة كل منها على حدة[2] ، والتحليل مستويات، منها[3] :

---

[1] - محمد بشير علية، القاموس الاقتصادي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1985، ص357.

[2] - ناتاليا يفريموفا، توفيق سلوم، معجم العلوم الاجتماعية: مصطلحات وأعلام .موسكو: دار التقدم، ط1 ،1992 ،ص94 .

[3] - موريس أنجرس، مرجع سابق ،ص461 .

- التحليل التصنيفي: ويهدف إلى جمع الظواهر،أو عناصر الواقع حسب مقاييس متنوعة .
- التحليل الفهمي : ويهدف إلى فهم الواقع من خلال معاني يعطيها الأفراد لتصرفاتهم.
- التحليل المفهومي : وهو صيرورة تجسيد مفاهيم الفرضية أو هدف البحث.
- التحليل الوصفي : وهو تحليل يهدف إلى عرض مفصل لموضوع ما .
- التحليل التفسيري : وغرضه وضع عناصر الموضوع في علاقة مع بعضها البعض.

ودراستنا لكتاب الداودي ستعتمد على التحليل بجميع مستوياته المذكورة،لأن المنهج المستعمل (تحليل المحتوى) يتنقل عبر كل مستويات التحليل لاستخراج المعاني التي يمكن أن تبرزها الوثيقة المدروسة.

ملاحظات منهجية:

1- لن نتعرض خلال البحث إلى ترجمة جميع الأعلام المذكورين في المتن،إلا من له إسهام في الفكر الاقتصادي.

2- سنعتمد في الإحالة على كتاب الأموال على طبعة مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية بالقاهرة ،بتحقيق : محمد أحمد سراج و علي جمعة محمد،لأن إخراج هذه الطبعة أكثر وضوحا ولاشتمالها على فهارس تساعد في عملية البحث.

3- الاختصارات:
   - ج: بمعنى الجزء في بيانات المراجع التي تحوي أكثر من جزء.
   - د.ت: تعني دون تاريخ في بيانات المراجع التي أغفلت تاريخ الطبع.

وفي ختام هذه المقدمة، لابد من الاعتراف، بأن المهمة لم تكن سهلة كما كنت أتصور، كما أن عملية البحث لم تكن طيعة ومتحكم فيها كما كنت أظن في البداية، فقد اكتشفت في الأخير، أن التعامل مع التراث ليس بالأمر السهل،خصوصا إذا كان منطق البحث بعيدا عن المنطق الذي كتب به هذا التراث، لأن الأمر يحتاج حينئذ إلى المزيد من التأويل،وعملية التأويل لا بد منها في أي عمل علمي، لكن يخشى أحيانا الإفراط في التأويل فيتحول إلى عملية اصطناعية تلفيقية بعيدة عن المنهج العلمي تحمل التراث أكثر مما يتحمل،وهنا يتطلب الأمر المزيد من الحياد والموضوعية والصرامة العلمية، ولا شك أن جهود الفريق العلمي الذي شاركني هذا العمل ممثلا في الأستاذ المشرف،و الأساتذة الذين استشرتهم يخفف شيئا ما من الشرود عن المنهج العلمي، وأن كان هذا لا يقلل من المسؤولية الكاملة لي على ما كتبت، فأسأل الله التوفيق والسداد .

فصل تمهيدي

الداودي: عصره وحياته

المبحث الأول

عصر الداودي

يقتضي تصور الظروف التي عاش فيها الداودي معرفة طبيعة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافة السائدة في عصر المؤلف، وهو ما سنتعرف عليه في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الحياة السياسية

1- حالة المغرب الإسلامي عامة :

عاش الداودي في زمن هيمنت فيه الدولة الفاطمية على معظم منطقة المغرب الإسلامي،وفصلته تماما عن الخلافة العباسية، ونشرت فيه المذهب الشيعي الإسماعيلي، وذلك بفضل دعاتها الوافدين من الشرق، وعلى رأسهم أبو عبد الله الشيعي، الذي اتصل بقبيلة كتامة (وهي من أقوى قبائل البربر بالمغرب في ذلك الوقت، وسكناها بجبل الأوراس حتى مدينتي بجاية و قسنطينة)،فوجد فيها المكان الخصب والانصياع التام للدعوة الفاطمية الجديدة، واستغل تذمر الناس من الأغالبة، لسوء سيرتهم وفساد سياستهم وضعف دولتهم، واستهانتهم بأمره في البداية حتى استحكمت دعوته، و قوي نفوذه، و بدا خطره على الأغالبة عيانا [1] .

وقد اتخذ أبو عبد الله الشيعي منطقة إيكجان في بلاد كتامة مركزا للدعوة، لحصانتها ووقوعها في قلب قبيلة كتامة التي عن طريقها تم القضاء على الأغالبة بمنطقة رقادة ، وتم على إثرها الإعلان عن قيام الدولة الفاطمية سنة 296هـ/910م ، ثم زحف أبو عبد لله غربا ليوسع نفوذه على حساب الرستميين بتاهرت، وبني مدرار بسجلماسة، ثم الأدارسة بفاس ، و دام سلطان الفاطميين من سنة 296 هـ إلى سنة 567 هـ/910-1173 م . وخلال هذه المدة مرت الدولة الفاطمية بمرحلتين :

أ- المرحلة الأفريقية (296-362 هـ/910-973 م): وكانت عاصمة الدولة فيها رقادة أولا، ثم المهدية، ثم المنصورية، وتولى الحكم فيها أربعة خلفاء هم :

- عبيد الله المهدي (297- 322هـ / 911-934 م)[2] .
- أبو القاسم محمد القائم (322-334 هـ/934-946م)[3] .
- أبو طاهر إسماعيل بن أبي القاسم المنصور (334-341هـ / 946- 953 م)[4].

---

[1] - محمد الصالح مرمول، السياسة الداخلية للخلافة الفاطمية في المغرب الإسلامي . الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983، ص7.

[2] - محمد بن علي بن حماد الصنهاجي، أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم .(تحقيق جلول أحمد البدوي)،الجزائر:المؤسسة الوطنية للكتاب،د.ت،ص ص17-29 .

[3] - المرجع نفسه،ص ص29- 32 .

[4] - المرجع نفسه،ص ص32- 48 .

- أبو تميم معد بن أبي القاسم المعز لدين الله (341- 365 هـ / 954-976 م)[1] .

وتعتبر فترة حكم المعز لدين الله أزهى مراحل الحكم الفاطمي بالمغرب في المرحلة الإفريقية، حيث امتد نفوذه من برقة شرقا إلى طنجة غربا، وفي عهده تم فتح مصر وتأسيس القاهرة على يد قائده جوهر الصقلي سنة 358 هـ/ 969 م، وقد ساعد على فتح مصر ضعفها العسكري بعد وفاة كافور الإخشيدي، فتسلم الحكم أحمد بن علي بن الإخشيد وهو صغير، فصار ينوب عنه ابن عم أبيه الحسن بن عبيد الله بن طغج والوزير يومئذ جعفر بن الفرات، فقلت الأموال على الجند، فكتب جماعة منهم إلى المعز طالبين منه عسكرا ليسلموا إليه مصر، فجهز المعز جوهر الصقلي في ألف فارس ونيف، وتم دخول مصر دون مجهود يذكر [2] .

ب- وفي سنة 362هـ/973 م رحل المعز إلى القاهرة، وبذلك تبدأ المرحلة الثانية من وجود الدولة الفاطمية، وهي المرحلة المصرية، وتمتد حتى سقوطها سنة 567 هـ ، وقد توالى على حكمها عشرة خلفاء[3].

2- الاستقرار السياسي:

مرت الدعوة الفاطمية في المرحلة الإفريقية بهزات عنيفة، كادت تقضي على كيانها من الأساس، وأشد تلك الهزات ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد الملقب بصاحب الحمار، الذي قام ضد محمد القائم بأمر الله سنة 332 هـ ، فرحل إلى تاهرت واعتنق مذهب النكارية * ، وكان دعاة النكار قد نشطوا في منطقة شرق تاهرت ومذهبهم تكفير أهل الملة واستباحة الأموال والدماء، والخروج على السلطان [4] .

قام أبو يزيد بالدعوة إلى مذهبه بين القبائل فالتحق ببني واركلا (ورقلة) وأقام بها سنة يختلف إلى جبل أوراس وإلى بني برزال في موطنهم بالجبال قبلة المسيلة، و إلى بني زنداك بن مغراوة، إلى أن أجابوه فوصل إلى جبل أوراس في نفر من أصحابه و نزلوا على النكارية، واجتمع إليه سائر الخوارج وأخذت له البيعة على قتال الشيعة وعلى استباحة الغنائم، وعلى أنهم إن ظفروا بالمهدية والقيروان، صار الأمر شورى وذلك سنة 331 هـ [5] ، وكانت الشعارات التي حملوها و نادوا بها، من الخروج على الشيعة، و إقامة الشورى، والاحتساب على الناس في أفعالهم و على جباية الأموال، من أهم

---

* لقب اشتهر به أتباع أبي يزيد،لأنهم أنكروا على الإباضية وانشقوا عليهم .ينظر في :إحسان عباس،« مصادر ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد». مجلة الأصالة الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية بالجزائر،عدد 61/60 ،السنة السابعة، أوت- سبتمبر 1978 ،ص79 .

[1] - محمد بن علي بن حماد الصنهاجي ،مرجع سابق،ص ص48- 55 .

[2] - يوسف بن تغري بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر،د.ت،ج 4،ص30 .

[3] - محمد الصالح مرمول ، مرجع سابق،ص10 .

[4] علي بن أبي الكرم محمد بن محمد ابن الأثير، الكامل في التاريخ.(تحقيق أبي الفداء عبد الله قاضي)، بيروت:دار الكتب العلمية، ط2 ،1995،ج7،ص ص188- 189.

[5] - عبد الرحمن بن خلدون ،كتاب العبر . بيروت :دار إحياء التراث العربي،د.ت،ط4 ،ج7،ص13.

الأسباب في تقوية ثورة أبي يزيد على الفاطميين، ولم تخمد ثورة ابن كيداد إلا بعد أربع سنوات، حيث حشد له المنصور جيشا كبيرا وتحرك إليه من المسيلة فالتقى معه بفحص باتنة ودارت بينهما معركة كبيرة سميت معركة الرؤوس، هزم فيها جيش أبي يزيد بعد قتل عشرة ألاف من أصحابه[1] .

ومن الحركات المقاومة للفاطميين بالمغرب حركة الأمير المدراري محمد بن الفتح بن ميمون، أحد حكام سجلماسة المدراريين الذين كانوا على مذهب الخوارج الصفرية، وقد استغل هذا الأخير فرصة انشغال الفاطميين بثورة أبي يزيد، فدعا إلى نفسه وقطع الدعوة للفاطميين، ثم دعا إلى العباسيين السنيين، واتخذ لنفسه سكة، فضرب الدنانير والدراهم، وسمى نفسه أمير المؤمنين، وتلقب بالشاكر لله فأنفذ إليه المعز حملة بقيادة جوهر الصقلي، فقبض عليه واعتقل برقادة إلى أن توفي بها سنة 354 هـ [2].

إن معارضة أهل السنة - والمالكية منهم بالخصوص – للحكم الفاطمي تعتبر من العقبات الكبرى التي حالت دون استمرار نفوذهم في بلاد المغرب،كما حالت دون تحقيق الانسجام والتعاون المطلوب بين الخلفاء الفاطميين، وجمهور السكان المنتمين للمذهب المالكي [3].

3- العلاقات الخارجية :

أ-علاقة الفاطميين بالأندلس:

لا شك أن قيام الخلافة الفاطمية في أفريقيا، ونشاط دعاتها في نشر المذهب الشيعي الإسماعيلي، أصبح خطرا يهدد كيان الأمويين بالأندلس، ولذلك وجه عبد الرحمن الناصر منذ ولي الحكم في الأندلس سنة 300 هـ اهتمامه إلى الوقوف في وجه الفاطميين والقضاء على أطماعهم، فعمد إلى بناء أسطول قوي بلغ عدد قطعه نحو مائتي مركب، ليستعين به في صد هجمات الأسطول الفاطمي، كما حرص على اجتذاب أنصار له من قبائل الزناتيين المعادين للفاطميين في المغرب[4]، و بقي العداء مستحكما بين الدولتين حتى بعد انتقال عاصمة الفاطميين إلى مصر فيما يشبه الحرب الباردة[5].

ب-علاقة الفاطميين بالزيريين في المغرب:

ظهرت أسرة بني زيري في أول أمرها في طاعة الفاطميين ، فقد شارك زيري بن مناد الفاطميين في محاربة أبي يزيد الخارجي سنة 335 هـ ، فعقد له المنصور على إمارة قومه، وحين

---

[1] - محمد بن علي الصنهاجي،مرجع سابق،ص41.

[2] - لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، أعمال الأعلام فيمن بويع له قبل الاحتلام من ملوك الإسلام.(تحقيق أحمد مختار العبادي وإبراهيم الكتاني)،الدار البيضاء:1964،ص148.

[3] - موسى لقبال ، « الحلف بين أهل السنة والنكارية في القرن 4 هـ/10م وأثره في تطور أوضاع مدن إفريقية والزاب والحضنة و الأوراس ». مجلة الأصالة الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية بالجزائر،عدد 61/60 ،السنة السابعة، أوت- سبتمبر 1978 ، عدد سابق، ص 55.

[4] - محمد جمال الدين سرور، سياسة الفاطميين الخارجية. القاهرة: دار الفكر العربي، 1967، ص219.

[5] - عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء.(تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد)، القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 1952، ص5.

عزم المعز على الرحيل إلى مصر سنة 361 هـ ،وقع اختياره على يوسف بلكين بن زيري ليتولى الإمارة بالمغرب خلفا للفاطميين حتى وفاته سنة 373 هـ ، فخلفه ابنه الفتح المنصور الذي بدا له الاستقلال عن الفاطميين، مما جر عليه عداوتهم فاستعدى العبيديون عليه قبائل البربر، و خاض معهم حروبا عديدة حتى وفاته سنة 386 هـ ، فخلفه ابنه باديس الذي اتبع سيرة أبيه، ولازالت سياسة خلع الولاء عن الفاطميين سارية في خلف بني زيري حتى نهاية أمرهم بإفريقيا[1] .

ج-علاقة الفاطميين بجزيرة صقلية:

منذ تيسر فتح جزيرة صقلية للمسلمين في مستهل القرن الثالث الهجري صارت ولاية يتناوب حكمها ولاة من قبل الأغالبة، واستمر الحال على ذلك إلى أن زحف أبو عبد الله الشيعي داعي الفاطميين ببلاد المغرب على إفريقيا، وتمكن من الاستيلاء على كثير من مدنها سنة 295 هـ ، وبقي الصراع المذهبي بين السنة والشيعة مصدرا لعدم الاستقرار السياسي بالجزيرة، إلا أنها لم تفلت من يد الفاطميين رغم بروز الخطر البيزنطي، فقد تعرضت صقلية لحملات بيزنطية عديدة، واستمرت الحرب سجالا بين قوات الفاطميين وقوات البيزنطيين حتى أواخر القرن الرابع الهجري، حيث أخذ النفوذ الفاطمي يضعف في الجزيرة، بسبب ضعف ولاتها، مثل أحمد الأكحل الذي أثار الانقسام بين المسلمين بالتفرقة في معاملتهم ، فاضطر جماعة منهم إلى المسير إلى المعز بن باديس أمير إفريقيا سنة 427 هـ وشكوا إليه ما حل بهم وقالوا له: نحب أن نكون في طاعتك وإلا سلمنا البلاد إلى الروم ، فكان هذا الانقسام سببا في تشجيع البيزنطيين على معاودة غزوها في حملتين سنتي 429-430 هـ ، فاستولوا على جزء كبير منها [2].

المطلب الثاني: الحياة الفكرية والثقافية

1- الحركة المذهبية:

اتسم القرن الرابع الهجري في بلاد المغرب بتعدد النشاط المذهبي وحدته، وتمايز الفرق والمذاهب الفكرية والفقهية، حتى غدا الصراع بينها لا يختلف كثيرا عن الصراع السياسي و العسكري بين الدول والإمارات والقبائل المتنافسة على الملك في ذلك الزمان.

و سندرس مظاهر هذا التفاعل المذهبي بدءا بالاتجاهات شديدة التنافر كالصراع بين الشيعة والسنة والخوارج، ثم التنافس داخل المذهب السني بمذاهبه المختلفة.

أ- **نشر المذهب الإسماعيلي :**

كان المذهب الشيعي الإسماعيلي هو المذهب الرسمي للدولة الفاطمية، وقد عرض هذا المذهب في بلاد المغرب بالإقناع أحيانا عن طريق دعاة الإسماعيلية الذين كانت لهم قدرة كبيرة على الجدل

---

[1] - محمد جمال الدين سرور، مرجع سابق، ص229.

[2] - المرجع نفسه،ص ص231- 236.

والتمويه، وبذلك استطاعوا أن يجلبوا إلى صفوفهم آلاف الأتباع ، وأحيانا أخرى عن طريق العنف ، فلم يتورع الفاطميون عن قتل معارضيهم بالجملة، ومن ذلك ما نقله ابن عذارى المراكشي : «... وفي هذه السنة 308 هـ أظهر بعض الناس ممن تشرقوا* معاصي خطيرة، منها أنهم أحلو ما يحرم، وأكلوا الخنزير، وشربوا الخمر في رمضان، وعلم بذلك الناس فعيروا أبا العباس- ابن عبيد الله- بذلك ، ولما بلغ الخبر عبيد الله، أمر بسجنهم ومات أكثرهم بالسجن ، ومنهم المشاهير »[1] .

و كانت الدعوة الإسماعيلية مخالفة تماما للمذهب السني، أصولا وفروعا، ولهذا لم يتردد الفريقان في تكفير بعضهم بعضا، فالإسماعليون كفروا جميع الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ عدا علي بن أبي طالب، كما يروي ذلك ابن عذارى :« ... إن عبيد الله بمجرد وصوله من سجلماسة إلى القيروان في شهر ربيع الثاني سنة 297 هـ أظهر تشيعه القبيح، فسب أصحاب النبي ﷺ وأزواجه، وحكم بكفرهم وارتدادهم عن الإسلام بعد وفاة الرسول ﷺ ،ولم يستثن منهم إلا عليا وبعضا قليلا ممن أيدوه »[2] ، فبادلهم أهل السنة – خصوصا المالكية – التهمة نفسها واعتبروهم أشد عداءا من الخوارج، و كان أبو الفضل الممسي يرى أن الخروج وقطع دولة بني عبيد فرض، لأن الخوارج من أهل القبلة لا يزول عنهم الإسلام ويرثون ويورثون، وبنو عبيد ليسوا كذلك لأنهم مجوس زال عنهم اسم المسلمين، فلا يتوارثون معهم ولا ينتسبون إليهم، وكان الداودي ينكر على العلماء سكنى بلاد يحكمها بنو عبيد [3] .

وقصد إقناع الناس بأفكار المذهب الجديد استخدم العبيديون جميع وسائل الدعاية، فسخرت المساجد والدور، وحتى القصور، من أجل هذا الغرض، وأنشئت مكتبات ملئت بأصناف الكتب التي تخدم مذهبهم ، كما برزت شخصيات علمية إسماعيلية كالقاضي أبو حنيفة النعمان وغيره، و أرصدت أموال طائلة لنشر المذهب حتى في أعماق بلاد السودان مما يلي المغرب ، فوصلت الدعوة الإسماعيلية مدينة أوذغست ، وهي كما وصفها ياقوت الحموي :« مدينة بين جبلين في قلب البر، جنوبي مدينة سجلماسة بينهما نيف وأربعون مرحلة، في رمال ومفاوز...وأهلها مسلمون يقرؤون القرآن ويتفقهون ، لهم مساجد

---

* كان الانتساب إلى المذهب الإسماعيلي الفاطمي يسمى عند المغاربة تشرقا، ولعل القصد هو التشنيع بكونه غريبا عن المنطقة، فمصدره هو الشرق .

[1]- عبد العزيز المجدوب، الصراع المذهبي بإفريقيا إلى قيام الدولة الزيرية. تونس: الدار التونسية للنشر، 1975، ص167.

[2] - أبو عبد الله المراكشي ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب.(تحقيق ج س كولان و ليفي بروفنسال) ، بيروت: د.ت،ج 1،ص159.

[3] - عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998، ج2، ص 228.

وجماعـات ، أسـلموا علـى يـد المهـدي عبيـد الله وكـانوا كفـارا يعظمـون الـشمس ويـأكلون الميتـة والدم »[1].

ب- المذهب السني:

المعروف أن المذهب المالكي هو أكثر المذاهب انتشارا في المغرب الإسلامي ، لكن هذا لا يعني خلاء الساحة من المذاهب الأخرى، بل إن المذهب الحنفي أقدم وصولا لمنطقة المغرب من المذهب المالكي، يقول القاضي عياض : « أما أرض إفريقيا وما وراءها فقد كان الغالب عليها في القديم مذهب الكوفيين إلى أن دخل علي بن زياد وابن الأشرس والبهلول بن راشد، وبعدهم أسد بن الفرات وغيرهم بمذهب مالك - رحمه الله – فأخذته كثير من الناس، فلم يزل يفشو إلى أن جاء سحنون – رضي الله عنه – بعض حلق المخالفين واستقر المذهب بعده في أصحابه – رحمهم الله – فشاع في الأقطار إلى وقتنا هذا »[2].

و قد أخذ المذهب الحنفي في الانتشار أكثر فأكثر في أوائل العصر الأغلبي، لأنه مذهب الخلافة العباسية [3] ،لكنه خفت مع بداية القرن الرابع الهجري، لأسباب سياسية ومذهبية أهمها : أن المذهب الحنفي لم يكن مذهبا شعبيا ،ولهذا زال مع زوال السلطة العباسية عن المنطقة، أما المذهب المالكي فقد بقي وقاوم الاضطهاد العبيدي طيلة وجوده، ورغم سياسة القمع التي مارسها الفاطميون على علماء المالكية، إلا أن هؤلاء العلماء كثيرا ما عقدوا مناظرات علنية لتحدي المذهب الإسماعيلي، ومن تلك المناظرات ما وقع بين أبي عثمان سعيد بن محمد الغساني المعروف بابن الحداد ، وبين القاضي المروزي وأبي عبد الله الشيعي، يقول الدباغ : « كان ابن الحداد يرد على أهل البدع المخالفين للسنة، وله في ذلك مقامات مشهورة وآثار محمودة، ناب فيها عن المسلمين أحسن مناب ، حتى مثله أهل القيروان بأحمد بن حنبل أيام المحنة ، وذلك أن بني عبيد لما ملكوا القيروان أظهروا تبديل مذهب أهل البلد، وأجبروا الناس على مذهبهم بطريق المناظرة وإقامة الحجة»[4] ،وقد كان دعاة الإسماعيلية على جانب كبير من فن الجدل والمناظرة،و استغل الفاطميون التنافس الموجود بين علماء الحنفية والمالكية، خصوصا بعد أن تمت الغلبة للمالكية في الأخير، فأولوا بعض الحنفية مناصب القضاء، فاغتنم هؤلاء الفرصة وبالغوا في اضطهاد علماء المالكية ، وقد بلغ من حدة الصراع المذهبي أن البيت الذي بناه

---

[1] - ياقوت بن عبد الله الحموي ، معجم البلدان .بيروت : دار الفكر،د.ت، ج1 ،ص278 .

[2] - عياض بن موسى اليحصبي،مرجع سابق،ج1 ،ص15 .

[3] - عبد العزيز المجدوب ،مرجع سابق ،ص63 .

[4] - عبد الرحمن بن محمد الدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان. القاهرة: مكتبة الخانجي،1968،ج 2 ،ص298 .

سحنون للقضاء بجامع عقبة بن نافع بالقيروان لم يسلم من الأذى، فإذا ما تولى القضاء حنفي هدمه، وإذا ما تولاه مالكي بناه [1].

ج- المذهب الإباضي :

كان موقف الفاطميين من الإباضية بتاهرت عاصمة الرستميين موقفا قاسيا و صارما، منذ سقوطها بأيديهم، حيث بادروا بحرق المدينة ومكتباتها وشردوا سكانها وعلماءها فتفرقوا بين القرى والحواضر، كسدراتة، وورجلان، والأوراس،وجربة ،وقسطيلية، وغيرها [2] ، وهذا ما جعلهم يدخلون في عزلة صرفت عنهم الكثير من الأذى فيما بعد.

د- مذهب المعتزلة:

كان الاعتزال قد ظهر وقوي بأفريقيا في ظل الدولة الأغلبية، لكن مع بداية القرن الرابع الهجري شعر المعتزلة بزوال أمرهم وضعفهم أمام أهل السنة، ورفض جمهور الناس لهم ، فظاهروا الفاطميين وانظموا إليهم، وكان من أشدهم بغضا للمالكية محمد ابن الكلاعي ،الذي كثيرا ما تناظر مع ابن البرذون فأغلظ له القول،فسعى به لدى الفاطميين فنكلوا به ثم قتلوه [3] ، لكن انضواء المعتزلة تحت لواء العبيديين جعلهم يذوبون فيهم، فانمحى أثرهم من إفريقيا في نفس الوقت الذي قضى فيه أبو الحسن الأشعري على أصحابهم بالمشرق[4].

2- النشاط الثقافي والعلمي:

مع استقرار الفاطميين في بلاد المغرب، شرعوا في ترسيخ مذهبهم وثقافتهم الوافدة بطرق شتى، ولم يدخروا أي جهد بعد أن حاصروا الفكر السني لإبراز شخصيتهم الثقافية والعلمية، فظهر الفقيه الإسماعيلي القاضي أبو حنيفة النعمان، والشاعر ابن هانئ الأندلسي، وعلي ابن الإيادي، وتميم بن المعز. و كان العصر الذهبي للفاطميين بالمرحلة الإفريقية حين تولى المعز لدين الله الخلافة، فشجع العلم وكرم العلماء وعقد المناظرات، ونال علماء السنة في عهده من التسامح ما لم ينلهم في عهد من سبقه من الخلفاء الفاطميين، كما نشطت حركة التأليف فظهرت كتب القاضي النعمان "افتتاح الدعوة"،"اختلاف أصول المذاهب"، "الأخبار في الفقه" وغيرها [5] ، وانتعش الطب وفن المداواة بما ألفه إسحاق بن سليمان الإسرائيلي ككتاب "الحميات" ،"الأغذية والأدوية" وغير ذلك[6]، و من أشهر أطباء هذه الفترة أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد المعروف بابن الجزار، وهو من المكثرين في التأليف

---

[1] - محمد الصالح مرمول ،مرجع سابق،ص153.

[2] - محمد علي دبوز، تاريخ المغرب العربي الكبير . القاهرة: مكتبة عيسى البابي الحلبي،ط1 ،1963 ،ج3 ،ص618 .

[3] - ابن عذارى، مرجع سابق، ج1، ص154.

[4] - عبد العزيز المجدوب، مرجع سابق، ص103.

[5] - حسن حسني عبد الوهاب، ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية. تونس: مكتبة المنار، 1965، ج1، ص ص331- 333.

[6] - أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء. (تحقيق نزار رضا)، بيروت: دار مكتبة الحياة،د.ت، ص ص479- 480.

قيل أنه ترك بعد وفاته خمسا وعشرين قنطارا من كتب الطب، وأشهر مؤلفاته "زاد المسافر"،"العدة لطول المدة"،"قوت المقيم"،"طب الفقراء" وغير ذلك [1] ، وازدهرت الصنائع في زمن المعز، ومن ذلك اختراع قلم الحبر، فقد ذكر القاضي أبو حنيفة النعمان في كتابه"المجالس والمسامرات" أن المعز قال لجلسائه: « نريد أن نعمل قلما يكتب به بلا استمداد من دواة، يكون مداده من داخله، فمتى شاء الإنسان كتب به فأمده وكتب بذلك ما شاء، ومتى شاء تركه ارتفع المداد وكان القلم ناشفا منه ، يجعله الكاتب في كمه أو حيث شاء، فلا يؤثر فيه ولا يرشح شيء من المداد عنه ، ولا يكون ذلك إلا عندما يبتغى منه ويراد الكتابة به، فيكون آلة عجيبة لم نعلم أنا سبقنا إليها ، ودليلا على حكمة بالغة لمن تأملها وعرف وجه المعنى فيها ، فقلت ويكون هذا يا مولانا عليك السلام؟ قال: يكون إن شاء الله، فما مر بعد ذلك إلا أيام قلائل حتى جاء الصانع الذي وصف له الصنعة به معمولا من ذهب »[2]

المطلب الثالث: الحياة الاجتماعية والاقتصادية

1. حالة المدن الرئيسية في حياة الداودي :

سنخص بالدراسة أحوال المهدية عاصمة الفاطميين بالمغرب وثلاث مدن لها علاقة بحياة الداودي وهي: المسيلة التي ينتهي إليها أصله، وطرابلس التي هاجر إليها ودرس فيها، وتلمسان التي أمضى أواخر حياته بها وتوفي فيها .

أ- مدينة المهدية:

وهي عاصمة الفاطميين، بناها الخليفة الفاطمي الأول أبو عبيد الله المهدي في مطلع القرن الرابع الهجري سنة 300 هـ / 934 م، وقد بنيت على البحر تقديرا للموقع البحري من الناحية الاقتصادية والعسكرية، حتى يكون مشرفا على كل خطر، سواء من الروم، أو العباسيين، أو الأمويين في الأندلس، وقد انتقل مركز الثقل من القيروان إليها بعد إنشائها تماما، و استغرق بناؤها ثماني سنوات [3] .

بعد بنائها صارت المهدية مركزا سياسيا وتجاريا نشطا، حيث راجت تجارتها وتدفقت عليها الأموال والبضائع من كل مكان، فهي واسطة العقد بين المشرق والأندلس وبلاد الروم في تجارة البحر، وهي ملتقى القوافل بين مختلف مناطق شمال إفريقيا، وفي وصفها يقول الإدريسي : « و مدينة المهدية من مدينة القيروان على مرحلتين، وكانت فيما سلف المسافر إليها كثير، والبضائع إليها مجلوبة من سائر البلاد والأقطار ،والمتعة والمتاجر نافقة، وفيها بائعة، والهمم على أهلها موقوفة، وإليهم راجعة ،

---

[1] - أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة ،مرجع سابق،ص ص 481- 482 .

[2] - من مقال لمحمد كامل حسين، منقول عن مجلة الثقافة المصرية بتاريخ 21 /02 /1939، وملحق بكتاب أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، ص116.

[3] - ياقوت الحموي، مرجع سابق، ج5، ص ص230- 231.

ولها حسن مبان لطيفة، نظيفة المنازل والمتبوآت، وديارها حسنة، وحماماتها جليلة، و بها خانات كثيرة،وهي في ذاتها حسنة الداخل والخارج بهية المناظر...ويعمل بها من الثياب الحسنة الدقيقة الجيدة المنسوبة إليها، ما يحمل ويتجهز به التجار إلى جميع الآفاق»[1] .

واشتهرت مدينة المهدية بصناعة السفن، فقد أمر عبيد الله بأن تنقر دار للصناعة في حجر جبل صلد، تسع مائتي شيني* ، وكان الغرض الأساسي من بناء مدينة المهدية عسكريا بالدرجة الأولى، لذا خصت فقط لإقامة الخليفة ورجال الدولة والضباط والجنود وموظفي الإدارة، أما التجار و الصناع فقد خط لهم مدينة بجانب القيروان سميت بالقاسمية، كما خط مدينة أخرى غرب المهدية ليسكن فيها العامة من الناس تسمى زويلة، نسبة إلى إحدى قبائل البربر[2] .

ب- المسيلة:

اختطها أبو القاسم محمد بن المهدي الملقب بالقائم سنة 315 هـ ، وهو يومئذ ولي عهد أبيه[3] ،إذ أعجبه موقعها، فخط برمحه وهو راكب فرسه صفة مدينة، وأمر علي بن حمدون ابن الأندلسي ببنائها، وسماها المحمدية باسمه، وكان الغرض الأساسي من بناء هذه المدينة عسكريا كذلك ، لتكون بمثابة قلعة لانطلاق جيوش العبيديين لإخماد حركات الثائرين في المغرب الأوسط ، كما أنها أقرب مدن الفاطميين من تاهرت عاصمة الرستميين، حيث توفر مكانا جيدا لرصد حركات الإباضية وصد تيار زناته [4].

وقد اختير موقع المسيلة لملحظ اقتصادي أيضا، فهي منطقة خصبة يوجد بها نهر كثير المياه يسقي ما جاوره من أراضي وبساتين وحقول ، ويصف بن حوقل هذه المدينة فيقول : « وهي مدينة محدثة استحدثها علي ابن الأندلسي أحد خدم آل عبيد الله وعبيدهم وعليها سور حصين من طوب، ولها واد يقال له وادي سهر فيه ماء عظيم ينبسط على وجه الأرض وليس بالعميق ولهم عليه كروم وأجنة كثيرة تزيد على كفايتهم وحاجتهم » [5]. ويصفها ابن حماد الصنهاجي فيقول: « ووصلت هذه المدينة من العمارة والحضارة وملك علي بن حمدون فيها وابناه جعفر ويحيى إلى الغاية القصوى، والأمد الأقصى، وأمر أن يدخر فيها الأقوات، وأنواع المأكولات، وكل ما تنضم إليه الضرورة» [6].

---

* اسم نوع من المراكب.

[1] - محمد بن عبد الله الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. بيروت: عالم الكتب ، ط1 ، 1989، ج1، ص282.

[2] - محمد الصالح مرمول، مرجع سابق، ص294.

[3] - ياقوت الحموي، مرجع سابق، ج5، ص130.

[4] - محمد الصالح مرمول، مرجع سابق، ص295.

[5] - أبو القاسم ابن حوقل النصيبي، صورة الأرض. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1979، ص85.

[6] - ابن حماد الصنهاجي، مرجع سابق،ص25.

و لما تم بناء المسيلة انتقل مركز الثقل إليها من مدينة طبنة عاصمة الزاب القديمة، وأصبحت هي العاصمة السياسية والإدارية والمركز التجاري والحضاري للمنطقة الممتدة ما بين باغاية شرقا و تاهرت غربا، فانتقل الكثير من سكان المناطق المجاورة إليها ، واتسع عمرانها وراجت تجارتها، فأمها أصحاب المال والأعمال، وقصدها العلماء والشعراء من مختلف الجهات [1]. يقول ابن خلدون:« ولما انقضت فتنة أبي يزيد عقد المنصور على المسيلة والزاب لجعفر بن علي بن حمدون وأنزله بها وأخاه يحي ، واستجدوا بها سلطانا ودولة، وبنو القصور والمنتزهات ، واستفحل فيها ملكهم وقصدهم بها العلماء والشعراء وكان فيمن قصدهم ابن هانئ الأندلسي شاعر الأندلس و أمداحه فيهم معروفة مذكورة » [2].

ووصفها البكري فقال : هي مدينة جليلة في بساط من الأرض، عليها سوران بينهما جدول ماء يستدير بالمدينة، وله منافذ تسقى منها عند الحاجة، ولها أسواق وحمامات، وحولها بساتين كثيرة، ويجود عندهم القطن، وهي كثيرة اللحم رخيصة السعر ، وقد تكون هذه العبارات من البكري كافية للتدليل على الوضع الاقتصادي العام، فكثرة البساتين وجودة المحصول من زراعة القطن تدل على ازدهار الفلاحة ، والقطن محصول استراتيجي لا يستغنى عنه ، أما كثرة اللحم فتدل على وفرة الماشية وجودة المراعي ، واهتمام الناس بتربيتها هناك، أما الأسواق والحمامات فتدل على الحركة الاقتصادية وازدهار العمران واستقرار أسباب الحضارة [3].

ج- تلمسان :

مرت تلمسان باضطرابات سياسية كبيرة في القرن الرابع الهجري، بسبب الصراع بين العبيديين والأمويين، فترك عدم الاستقرار السياسي آثاره البارزة على الحياة الاقتصادية بالمدينة، ففي أحيان كثيرة كانت تفتقر إلى الميرة وترتفع فيها الأسعار، ويصيب أسواقها الركود،لكنها كانت تنهض وتزدهر من جديد كلما خمدت الفتن، واطمأن السكان، ورجع الفلاحون إلى أراضيهم، والصناع إلى حرفهم [4] .

د- طرابلس:

لم يصلنا الكثير عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية لطرابلس في القرن الرابع الهجري، ولعل السبب في ذلك، أنها كانت بعيدة عن مراكز الصراع السياسي ،لأن بها تنتهي الحدود الشرقية لأفريقيا لكننا نجد في كلام بعض الجغرافيين كابن حوقل أنها كانت مدينة عامرة تتوفر فيها البضائع المختلفة من أقمشة وأصواف وفواكه ، كما أن ميناءها عامر ترسوا به المراكب وتقلع ليلا ونهارا وفي كل وقت،

---

[1] - محمد الصالح مرمول ،مرجع سابق،ص299.

[2] - ابن خلدون، مرجع سابق، ج4، ص83.

[3] - أحمد بن ذياب، « المسيلة وإمارة بني حمدون ».مجلة الأصالة الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية بالجزائر،العدد7،السنة2،مارس - أفريل،1972 ،ص ص58- 59.

[4] - محمد بن عمرو الطمار، تلمسان عبر العصور. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص36.

محملة بمختلف البضائع و التجارات، من بلاد الروم و جهات المشرق والمغرب [1]. و وصفها الإدريسي قبل أن يجتاحها الأعراب فيفسدوها فقال: « مدينة اطرابلس مدينة حصينة عليها سور حجارة،وهي في نحر البحر،بيضاء حسنة الشوارع، متقنة الأسواق،و بها صناع وأمتعة يتجهز بها إلى كثير من الجهات، وكانت قبل هذا مفضلة العمارات من جميع جهاتها، كثيرة شجر الزيتون والتين و بها فواكه جمة ونخل، إلا أن العرب أضرت بها وبما حولها من ذلك »[2] .

2- الحياة الاجتماعية:

أ- السكان:

من المعلوم أن الدعوة الفاطمية قامت على أكتاف قبيلة كتامة البربرية، التي تميزت بكثرة عددها وسعة مناطق سكانها بجبال الأوراس، بين مدينتي بجاية و قسنطينة، وقد وصف الإدريسي هذه القبيلة فقال : « وقبيلة كتامة تمتد عمارتها إلى أن تتجاوز أرض القل وبونة، وفيهم كرم وبذل طعام لمن قصدهم، أو نزل بأحدهم » [3] ،لكنه يخبر بأن عددهم قد قل كثيرا في عصره (ولد الإدريسي سنة 493 هـ وتوفي سنة 560 هـ) حيث يقول :« ولم يبق من كتامة في وقت تأليفنا لهذا الكتاب إلا نحو أربعة آلاف رجل وكانوا قبل ذلك عددا كثيرا وقبائل و شعوبا» [4].

وبالمغرب الأوسط توطنت قبائل زناته، وهم قوم رحل ظواعن ينتجعون من مكان إلى مكان، وقد قامت بطون زناته بدور كبير في مجابهة الامتداد الفاطمي بالمغرب، فمعظم الثورات كانت تستمد وقودها من أبناء زناته وعلى رأسها ثورة أبي يزيد الذي ينتهي نسبه إلى بني واركو من بطون بني يفرن الزناتيين[5].

أما قبيلة صنهاجة فلها امتداد كبير، من جنوب المغرب إلى القيروان بإفريقية، ويصفهم ابن خلدون بأنهم: « من أوفر قبائل البربر، وهم أكثر أهل الغرب لهذا العهد وما بعده،لا يكاد قطر من أقطاره يخلو من بطن من بطونهم في جبل أو بسيط ،حتى لقد زعم كثير من الناس أنهم الثلث من أمم البربر»[6] ،

---

[1] - ابن حوقل ،مرجع سابق،ص69.
[2] - الإدريسي،مرجع سابق،ج1،ص297.
[3] - الإدريسي،مرجع سابق،ج1،ص269.
[4] - المرجع نفسه،ج1،ص270.
[5] - ابن خلدون مرجع سابق،ج7،ص2.
[6] - المرجع نفسه،ج6،ص152.

و كانت صنهاجة خصوصا أسرة بني زيري في طاعة الفاطميين في أول أمرهم ، لذا خاضوا حروبا طاحنة ضد القبائل وبالأخص ضد الزناتيين.

ب- العمران:

للفاطميين منجزات عمرانية في أنحاء مختلفة من بلاد المغرب، من أبرزها توسيع جامع الزيتونة، كما بنوا حمامات وأسواقا وفنادق، خصوصا في المدن العامرة كالمهدية، والمنصورية،والمسيلة ،كما شق الفاطميون طريقا معبدا زمن المعز بين عاصمته المنصورية ومصر، وجلبوا قنوات المياه إلى القيروان . لكن تبقى الملاحظة العامة أن السياسة العمرانية والاجتماعية للفاطميين مركزة لخدمة الأغراض السياسية والعسكرية والمذهبية بالدرجة الأولى [1].

3- الحياة الاقتصادية:

أ- اقتصاديات بلاد المغرب في القرن الرابع الهجري:

اعتمد اقتصاد المغرب الإسلامي في مختلف عصوره على الفلاحة بالدرجة الأولى، وقد تنوعت حاصلاته بين الحبوب كالقمح والشعير، و غلات الأشجار والزيتون، ومختلف المحاصيل، كما اعتنى سكانه بتربية المواشي، بالإضافة إلى تجارة داخلية نشطة، يقول المقدسي : « به- المغرب- تجارات؛ تحمل من برقة ثياب الصوف والأكسية، ومن صقلية الثياب المقصورة الجيدة، ومن إفريقيا الزيت، والفستق، والزعفران، واللوز، والبرقوق، و المزاود، و النطاع، والقرب، ومن فاس التمور وجميع ما ذكرنا، ومن الأندلس بز كثير، وخصائص وعجائب» [2].

وفي سواحل شمال إفريقيا يمارس أهلها الكثير من الأعمال البحرية والتقاط المرجان ، وعن هذا يقول المقدسي :« ومن خصائص الإقليم المرجان؛ يخرج من جزيرة في البحر اسم مدينتها مرسى الخرز، يدخل إليها في طريق دقيق كالمهدية ، في بحرها يرتفع القرن وهو المرجان لا معدن لها غيره ،وهي جبال في البحر يخرجون إلى جمعه في قوارب ... وبالأندلس السفن الذي يتخذ منه مقابض السيوف ، ويقع أليهم من البحر المحيط غير كثير في وقت من السنة ،ويرتفع من صقلية نوشاذر كبير أبيض» [3] . ولولا كثرة الثورات، وعدم الاستقرار الذي اتسمت به المرحلة الأفريقية من الخلافة الفاطمية، وما نتج عنها من تدمير وتخريب وتهجير للسكان، لكانت اقتصاديات المغرب و عمرانه أكثر مما حدثتنا عنه المصادر وأبانت عنه الحفريات ، لكن رغم ذلك فقد تمكن الفاطميون من سد نفقات

---

[1] - محمد الصالح مرمول، مرجع سابق،ص306.

[2] - محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم.(تحقيق غازي طليمات) دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي،1980،ص ص207- 208.

[3] - المرجع نفسه،ص208.

دولتهم الناشئة، وإن كانت الرعية هي التي تحملت وحدها كل هذه النفقات،لأن الدولة لجأت إلى تنويع الضرائب، لتوفير مصاريفها اللازمة بكل صرامة وشدة[1] .

و يمكن القول بأن بلاد المغرب في العهد الفاطمي كانت كثيرة الموارد ،غزيرة الإنتاج ، خصوصا في فترات الأمن والاستقرار، ولعل وصف ابن حوقل – الذي كان معاصرا للداودي وأمضى زهاء ثلاثين عاما من عمره في الرحلات ودراسة الأقاليم والشعوب – يكفي لأخذ تصور عام عن الأوضاع الاقتصادية في ذلك العصر ،يقول :« ولهم الخيل النفيسة من البراذين، والبغال الفره، والإبل، والغنم، وما لديهم من ماشية البقر، وجميع الحيوان الرخيص، فأما أسعارهم فعلى تنائي مدنهم وديارهم على غاية الرخص...في الأطعمة، و الأشربة، و اللحمان، والأدهان، ولهم جيد الفواكه والتمور والأرطاب وسائر الأغذية، وعندهم من الجمال الكثيرة في براريهم وسكان صحاريهم التي لا تدانيها في الكثرة إبل العرب»[2] .

أما أهم العواصم والمراكز التجارية ببلاد المغرب في ذلك العصر فهي من جهة الشرق: برقة، وأجدابية، وطرابلس، ويليها: جربة، وقابس، وسفاقس، والمهدية، وسوسة، والقيروان، ثم صبره، وقفصه، وباجة، و بنزرت، وتيفاش، وتوزر ، وبالمغرب الأوسط : بسكرة، وطبنة، وطولقة، وباغاية، وبلزمة، وتبسة، وبونة، وقسنطينة،ومسكيانة، وميلة، وسطيف، ومليانة، والمسيلة،ومرسى الدجاج، وأشير، وبالمغرب الأقصى: البصرة، وفاس، وسبتة، وميلية، وسجلماسة، و طنجة غيرها [3].

ب- توزيع الثروة وسياسة المال:

قامت دولة الفاطميين بالمغرب على أنقاض أربع دويلات متجاورة وهي : الأغلبية، و الرستمية و المدرارية و الإدريسية، وبذلك سيطر العبيديون على أموال ضخمة دفعة واحدة ومن مصادر متعددة ، ولا أدل على ذلك مما ذكره المؤرخون عن المال الذي نقله المعز من المغرب إلى مصر حين فتحها، يقول ابن الأثير : « ...وجمع ما كان في قصره من أموال وأمتعة وغير ذلك حتى الدنانير سكت وجعلت كهيئة الطواحين ، وحمل كل طاحونة على جمل » [4]، ويقول الأتابكي :« وكان المعز لما ندب جوهرا هذا إلى التوجه إلى الديار المصرية أصحبه من الأموال والخزائن ما لا يحصى، وأطلق يده في جميع ذلك، وأفرغ الذهب في صور الأرحاء وحملها على الجمال لعظم ذلك في قلوب الناس »[5] ،وقد أدى

[1] - محمد الصالح مرمول، مرجع سابق،255.

[2] - ابن حوقل مرجع سابق، ص95.

[3] - محمد الصالح مرمول،مرجع سابق،ص ص259- 260.

[4] - ابن الأثير، مرجع سابق، ج7، ص330.

[5] - يوسف بن تغري بردي، مرجع سابق، ج4، ص29.

الإسراف الشديد في ابتزاز أموال الناس من طرف خلفاء الفاطميين إلى حدوث الأزمات الاقتصادية و المجاعات،وكمثال على ذلك يقول ابن عذارى :« وفي سنة 308 هـ كان بأفريقيا وما والاها من مصر طاعون شديد وغلاء سعر مع الجور الشامل من الشيعة، والتعلل على أموال الناس من كل جهة»[1] .

اهتم الفاطميون بالسياسة الجبائية اهتماما كبيرا، إلى جانب مصادرة الأموال بشتى الذرائع ، وهكذا اشتهر النظام الجبائي الفاطمي بإرهاقه للسكان وخاصة سكان الريف ، فكان اشتداد وطأته عليهم سلاحا فعالا عرف كيف يستعمله أبو يزيد في انتفاضته ضد الحكم الفاطمي معتمدا بالخصوص على سكان المناطق الريفية [2].

و رغم ذلك فأن تعدد الموارد المالية وتوظيف ضروب من الجباية جعل حكام المهدية يفكرون في إنشاء مؤسسة مالية للرقابة سموها "دار المحاسبات " وكان أهم جانب في السياسة المالية خلال العصر الفاطمي ينقسم إلى شقين :

أولا: التحكم في النشاط التجاري

فقد اعتنت الدولة الفاطمية بتنظيمه، باعتباره موردا مباشرا للجباية فأنشئت الأحياء التجارية ، وأحكم استخلاص المكوس أمام أبوابها على حركة التصدير والاستيراد، كما أن سيطرة الأسطول الفاطمي على المنطقة الغربية من البحر المتوسط ضمن سهولة الحركة التجارية الفاطمية إلى جميع الجهات[3].

ثانيا : الصراع العنيف بين الأمويين والفاطميين على مسالك الذهب

وذلك من أجل السيطرة على مسالك تجارة الذهب بين بلاد السودان والمغرب الإسلامي، فلولا هذا المورد الغزير لجمع الثروات لما استطاع الفاطميون أن يحصلوا تلك الذخائر الذهبية الضخمة مهما بلغت سياستهم المالية إحكاما . إلا أن تدفق الذهب بكثرة مع ترف الحكام والولاة، أدى في كثير من الأحيان إلى حدوث ما يشبه التضخم بتعبير عصرنا، ومن ثم الغلاء وركود النشاط الاقتصادي ، وظهر أثر ذلك في معايش الناس وثوراتهم المتكررة ضد حكم الفاطميين، ويرى المؤرخ(Jean Devisse) أن هزيمة أبي يزيد عزلت إفريقيا عن مناطقها الجنوبية عزلا لم يعرف من قبل، وكان نتيجة ذلك ضعف نشاط مسلك تجارة الذهب عن طريق ورجلان، فهو مسلك يسيطر عليه الخوارج، ولم ينجح الفاطميون في السيطرة عليه، لذا نراهم يحاولون عن طريق الحملات العسكرية(آخرها حملة القائد جوهر الصقلي سنة 347 هـ) السيطرة على المسلك الغربي (سجلماسة- أوذغست- غانة) للحصول على الذهب، وقد سعى الأمويون سعيا حثيثا لإبعاد الفاطميين عن هذا المسلك، وضمان وصول الذهب

---

[1] - ابن عذارى، مرجع سابق، ج1، ص181.

[2] - الحبيب الجنحاني،« السياسة المالية للدولة الفاطمية في المغرب». مجلة الأصالة الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، السنة السادسة، العدد50/49، سبتمبر-أكتوبر، 1977، ص ص56-57.

[3] - المرجع نفسه،ص58.

إلى موانئ البحر المتوسط ، ولابد من الربط في هذا الصدد بين سيطرة الفاطميين على المسلك الغربي في فترة من الزمن (من 950-971 م)، وبين تجمع تلك الثروة الذهبية في خزائن المعز، التي سمحت له بإرسال ميزانية عسكرية مع جوهر الصقلي إلى مصر بلغت جملتها كما ينقل المؤرخون: 24,000,000 دينار (حوالي 10080 كلغ من الذهب)[1] .

3- الحبيب الجنحاني، مقال سابق،ص59.

المبحث الثاني

الداودي وتراثه العلمي

نعقد هذا المبحث لترجمة الداودي والتعريف بشخصيته ومكانته العلمية، والشخصيات العلمية التي أثر وتأثر بها، وكذا التعريف بتراثه العلمي الذي من أهمه كتاب الأموال محل دراستنا، و سنتناول كل هذا في ثلاثة مطالب كما يلي:

المطلب الأول: حياة الداودي وسيرته العلمية

1- المعالم البارزة في حياته :

هو أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي، من أئمة المالكية بالمغرب والمتسمين في العلم ، المجيدين للتأليف، أصله من المسيلة وقيل من بسكرة ، عده القاضي عياض في الطبقة السابعة من فقهاء المذهب المالكي[1] وتبعه في ذلك ابن فرحون [2]، أما ابن مخلوف فقد أدرجه في الطبقة التاسعة [3].

والملاحظ في تتبعنا لترجمة الداودي أن المصدر الوحيد الذي عرفنا به هو ترتيب المدارك للقاضي عياض، فهو أول من ترجم له و تكلم عنه ، وما كتب بعد ذلك ما هو إلا تكرار لما أورده القاضي عياض لفظا أو معنى، فهناك فجوة تتجاوز القرن من الزمان بين وفاة الداودي وترجمة القاضي عياض له، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن القاضي عياض ولد سنة 476 هـ ، وأنه لم يحمل العلم في حداثته [4].

إن فراغا زمنيا بهذا الحجم بين حياة الداودي والمصادر التي أرخت له، لم يترك لنا من تفاصيل حياته إلا النزر اليسير، فلم يبق لنا من طريق للتعرف عليه أكثر إلا آثاره ومؤلفاته، والتي منها كتاب الأموال .

عاش الداودي صدر حياته في طرابلس الغرب، يعلم ويؤلف، ويفتي ويناظر، وهناك أملى كتابه "النامي" في شرح موطأ مالك على تلاميذه، حيث كانوا يفدون عليه من جميع الأقطار خصوصا المغرب والأندلس، ولا يوجد بترجمة القاضي عياض ما يشير إلى حياته العلمية قبل أن يهاجر إلى طرابلس الغرب، لكني وجدت في كتاب الصلة لابن بشكوال، في ترجمة أبي جعفر أحمد بن محمد بن

---

[1] - عياض بن موسى اليحصبي، مرجع سابق،ج2،ص228.

[2] - إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. بيروت: دار الكتب العلمية،د.ت، ص35.

[3] - محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. بيروت:دار الفكر،د.ت، ص110.

[4] - محمد بن أحمد ابن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء.(تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي)،بيروت: مؤسسة الرسالة،ط9، 1413 هـ ،ج20،ص213.

ميمون الأموي- من أهل طليطلة- أنه تتلمذ على الداودي بالمسيلة[1]، ما يعني أن المؤلف قد اشتغل بالعلم في مرحلة مبكرة من حياته، كما اشتهر في الأوساط العلمية بالفقه والنظر، والمشاركة في الحديث والأصول ، وفي هذا يقول القاضي عياض: « كان فقيها فاضلا متفننا مؤلفا مجيدا ، له حفظ من اللسان والحديث والنظر»[2]. وهو أول من شرح صحيح البخاري من المغاربة وسمى شرحه " النصيحة " ولم يسبقه إلى ذلك إلا أبو سليمان الخطابي بشرحه المسمى "أعلام السنن في شرح صحيح البخاري"[3] .

2- ميزاته الخاصة بين علماء عصره :

المعروف عن الداودي أنه كان عصاميا، فهو لم يتلق العلم عن إمام معروف، يقول القاضي عياض : « ولم يتفقه في أكثر علمه عند إمام مشهور وإنما وصل إلى ما وصل إليه بإدراكه »[4] ،وقد تركت هذه العصامية أثرا ملحوظا في شخصية الداودي النفسية والعلمية، جعلته غير مطاوع لكثير من العلماء فيما يذهبون إليه، ومن ذلك أنه كان ينكر على معاصريه من علماء القيروان سكناه في مملكة بني عبيد وبقاءهم بين أظهرهم، فهو يرى وجوب الهجرة من الأرض التي حلوا فيها، وقد كتب إليهم مرة بذلك فأجابوه :«أسكت لا شيخ لك ،أي لأن درسه كان وحده»[5] ، فقد اعتبر معاصروه أن افتقاره إلى التلقي عن الشيوخ يفقده الكثير من روح العلم التي تظهر له مقاصد الشريعة فيما يرى ويفتي، يقول القاضي عياض: « ويشيرون أنه لو كان له شيخ يفقهه حقيقة الفقه لعلم أن بقاءهم مع من هناك من عامة المسلمين تثبيت لهم على الإسلام وبقية صالحة للإيمان، وأنهم لو خرج العلماء عن أفريقيا لتشرق من بقي فيها من العامة الألف والآلاف، فرجحوا خير الشرين» [6]

والواقع أن هذا لا يهبط الداودي عن مصاف العلماء، فهمته العالية ومعاناته في الدرس والتحصيل عوضت الكثير مما فاته من الأخذ عن الشيوخ ، فمؤلفاته وثناء العلماء عليه خير شاهد على ذلك .

---

[1] - خلف بن عبد الله بن بشكوال، الصلة.(تحقيق إبراهيم الأبياري)،القاهرة:دار الكتاب المصري- بيروت : دار الكتاب اللبناني،ط1، 1989،ج1،ص52.

[2] - عياض بن موسى اليحصبي،مرجع سابق،ج2،ص228.

[3] - مقدمة المحقق رضا محمد سالم شحادة لكتاب الأموال للداودي،ص6. ينظر: أحمد بن محمد ابن خلكان، وفيات الأعيان.(تحقيق إحسان عباس)، بيروت:دار الثقافة،1968،ج2،ص214. و عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين: بيروت: مكتبة المثنى- دار إحياء التراث العربي، ج4،د.ت، ص74.

[4] - عياض بن موسى اليحصبي ،مرجع سابق،ج2،ص228.

[5] - نفس المكان.

[6] - عياض بن موسى اليحصبي ،مرجع سابق،ج2،ص228.

3- تقييم العلماء له :

أثنى العلماء على الداودي كثيرا، فقد وصفه ابن صعد التلمساني بقوله: « كان رحمه الله علامة العلماء، من أكابر الأولياء...كان من أئمة المالكية بالمغرب، وكان فقيها فاضلا، إماما مقدما » [1].

أما ابن فرحون فيكرر عبارة القاضي عياض ويؤكد رأيه فيه: « كان فقيها فاضلا متفننا ومؤلفا مجيدا، له حفظ من اللسان والحديث والنظر »[2]

أما عن دقته العلمية وضبطه في النقل، فيؤكدها الخزاعي حين يذكره مع كبار محققي المذهب المالكي والمذاهب الأخرى الذين يرجع إليهم عند الاختلاف ، يقول بصدد ترجيح رأي مالك على رأي أبي يوسف في مقدار المد والصاع النبويين : « لقد نقل الثقات الأثبات، العلماء المحققون لما ينقلون، كأبي عبيد القاسم ابن سلام، وأبي الحسن علي ابن خلف، وأبي جعفر احمد بن نصر الداودي، و أبي عمر ابن عبد البر، وأبي الوليد الباجي، وأبي محمد علي ابن أحمد وأبي بكر أحمد ابن الحسين البيهقي، وغيرهم مناظرة القاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم إمام دار الهجرة مالك ابن أنس حين حج الرشيد في الصاع والمد »[3] .

4- وفاته:

توفي أبو جعفر الداودي سنة 402 هـ الموافق لـ 1011 م، قال حاتم الطرابلسي : توفي بتلمسان سنة اثنتين وأربعمائة ، وقبره عند باب العقبة، قال القاضي عياض : قرأت في بعض التواريخ أن وفاته سنة إحدى عشرة، والأول أصح[4] .

وأغلب المصادر متفقة على أن وفاته بهذه السنة، إلا ابن مخلوف فقد ذهب بعيدا حين ذكر أن وفاته سنة 440 هـ[5] . ويفتخر المقري بمدينة تلمسان لكونها احتوت ضريح الداودي فيقول نقلا عن ابن مرزوق[6] :

ومن بها أهل ذكاء وفطن   في رابع من الأقاليم قطن

يكفيك أن الداودي بها دفن   مع ضجيعه ابن غزلون الفطن

---

[1] - ابن أبي صعد التلمساني، النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب. مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 1292 كتاني،نقلا عن رضا محمد سالم شحادة في مقدمة تحقيقه لكتاب الأموال،ص7.

[2] - ابن فرحون، مرجع سابق، ص35.

[3] - علي بن محمد الخزاعي التلمساني، تخريج الدلالات السمعية.(تحقيق إحسان عباس)،بيروت: دار الغرب الإسلامي،ط1 ،1405هـ،ص622.

[4] - عياض بن موسى اليحصبي ،مرجع سابق،ج2،ص229.

[5] - محمد بن محمد مخلوف،مرجع سابق،ص110.

[6] - أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب .(تحقيق إحسان عباس)، بيروت: دار صادر، 1968، ج5، ص433.

المطلب الثاني : شيوخ وتلاميذ الداودي.

1- شيوخه:

تقدم في ترجمة الداودي أنه لم يتلق العلم عن إمام مشهور، لكن هذا لا يعني أنه لم يحتك بعالم قط أو أنه لم يتتلمذ على شيخ البتة، وإنما المقصود أنه لم تطل ملازمته لهؤلاء العلماء بحيث تشتهر تلمذته على إمام معين مثلا، وإلا فإن كتب التاريخ والتراجم ذكرت بعض العلماء ممن أخذ عنهم الداودي، ومن هؤلاء:

أ- **إبراهيم بن عبد الله أبو إسحاق الزبيدي المعروف بالقلانسي :** قال عنه ابن فرحون :« رجل صالح فقيه فاضل، عالم بالكلام والرد على المخالفين، له في ذلك تآليف حسنة، وله كتاب في الإمامة والرد على الرافضة، سمع من فرات ابن محمد، وحماس ابن مروان، والمغامي، ومحمد ابن عبادة السوسي، وخلق كثير، روى عنه إبراهيم ابن سعيد، وأبو جعفر الداودي، وغيرهما »[1]

و القلانسي من العلماء الذين تصدوا للعبيديين و المذهب الإسماعيلي بإفريقيا، فناله أذى كبير من موقفه هذا، يقول ابن فرحون: « امتحن على يد أبي القاسم ابن عبد الله الرافضي، ضربه سبعمائة سوط وحبسه أربعة أشهر بسبب تأليفه كتابا في الإمامة، وقيل بسبب كتاب الإمامة الذي ألفه ابن سحنون، توفي رحمه الله تعالى سنة تسع وخمسين، وقيل سنة إحدى وستين وثلاثمائة » [2].

ب- **إبراهيم ابن خلف الأندلسي :** تتلمذ عليه الداودي، ثم تتلمذ هو على الداودي ، يقول صاحب التكملة لكتاب الصلة: « روى عنه أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي، ذكر ذلك أبو الوليد هشام ابن عبد الرحمن الصابوني في برنامجه، وحدث بموطأ مالك رواية أبي المصعب الزهري، وعبد الله ابن مسلمة القعنبي ، ويحي ابن يحي الأندلسي، عن الداودي ، عنه قرأت ذلك بخط محمد ابن عياد»[3].

2- تلاميذه:

تتلمذ على الداودي الجم الغفير من التلاميذ والطلبة، لكننا سنذكر المشهورين منهم فقط ، وأغلبهم من الأندلس وإفريقيا.

أ- **أبو عبد الملك مروان بن علي القطان البوني :** نسبة إلى بونة من بلاد أفريقيا- عنابة الآن- قال عنه القاضي عياض: « كان من الفقهاء المتفننين ، ألف في شرح الموطأ كتابا مشهورا حسنا رواه عنه

---

[1] - ابن فرحون، مرجع سابق، ص88.

[2] - نفس المكان.

[3] - محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي، التكملة لكتاب الصلة.(تحقيق عبد السلام الهراس)، بيروت: دار الفكر، 1995، ج1، ص115.

الناس، وتفقه بأحمد بن نصر الداودي، روى عنه حاتم الطرابلسي وأبو عمر بن الحذاء، قال حاتم : كان رجلا فاضلا حافظا نافذا في الفقه والحديث ، أصله من قرطبة ، سمع معنا وكتب عنه تفسير الموطأ من تأليفه، ولازم الداودي وغيره ، قال أبو عمر ابن الحذاء: كان صالحا عفيفا عاقلا ، حسن اللسان رحمه الله ، وذكر ابن بشكوال أنه توفي قبل الأربعين والأربع مئة [1] .

ب- **أحمد بن سعيد ابن علي الأنصاري القناطري :** المعروف بابن الحجال ،من أهل قادس، يكنى أبا عمر، سمع بقرطبة ورحل إلى المشرق، ولقي أبا محمد بن أبي زيد و أبا جعفر الداودي وأكثر عنه وعن غيره، توفي بإشبيليا سنة 428 هـ ، ومولده في حدود سنة 368 هـ [2].

ج- **أحمد ابن أيوب بن أبي الربيع الألبيري الواعظ :** من أهل ألبيرة، سكن قرطبة، يكنى أبا العباس، روى ببلده عن أبي عبد الله ابن أبي زمنين وغيره، كما سمع من أبي سعيد الجعفري، و سلمة بن سعيد الأستجي، و رحل إلى المشرق وحج، ولقي أبا الحسن القابسي بالقيروان، وأحمد بن نصر الداودي وغيرهما ، توفي سنة 432 هـ [3].

ج- **أحمد بن محمد بن ملاس الفزاري :** من أهل اشبيليا يكنى أبا القاسم ، له رحلة إلى المشرق، لقي فيها أبا الحسن ابن جهضم، وأبا جعفر الداودي، وأخذ عنهما وعن غيرهما، يقول عنه ابن بشكوال:« كان متفننا في العلم بصيرا بالوثائق مع الفضل والتقدم في الخبر » ، توفي سنة 435[4].

د- **أصبغ بن الفرج ابن فارس الطائي :** أبو القاسم القرطبي من كبار العلماء و المفتين، قال ابن مفرج: كان فقيها جليلا في الدولة العامرية ، حافظا بالمسألة بصيرا برأي مالك وأصحابه ،عارفا بالوثائق، رحل فحج ولقي الناس بالمشرق، وكان من أكرم الناس عناية و أعلاهم همة [5] ،أخذ عن أبي الحسن بن جهضم المكي، وعبد الغني ابن سعيد، وأجاز له أحمد بن نصر الداودي، وصفه ابن بشكوال :« كان من الحفاظ النبلاء، وجلة أهل الشورى ... استقضي ببطليوس فأحسن السيرة »[6].

هـ - **عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأسدي الحافظ:** يعرف بابن الفرضي، من أهل قرطبة، يكنى أبا الوليد، وهو صاحب كتاب" تاريخ الأندلس"، الذي وصله ابن بشكوال بكتابه "الصلة"، روى عن جماعة كثر من علماء الأندلس، ثم رحل إلى المشرق سنة 382 هـ ، فأخذ عن علماء بالحجاز ومصر، وأخذ بالقيروان عن أبي محمد بن أبي زيد، وأبي جعفر أحمد بن دحمون، وأحمد بن نصر الداودي، وغيرهم، له مؤلفات جليلة منها: كتاب "تاريخ الأندلس" المذكور آنفا، "أخبار شعراء

---

[1] - ابن بشكوال، مرجع سابق،ج3،ص889.

[2] - المرجع نفسه،ج1،ص81.

[3] - المرجع نفسه،ج1،ص89.

[4]- المرجع نفسه، ج1،ص91.

[5] - عياض بن موسى اليحصبي ، مرجع سابق،ج2،ص250.

[6] - ابن بشكوال،مرجع سابق،ج1،ص ص179- 180.

الأندلس"، "المؤتلف والمختلف"، "مشتبه النسبة" وغير ذلك ، صحبه وتخرج على يديه أعلام كبار، على رأسهم أبو عمر بن عبد البر حافظ الأندلس، الذي قال عن ابن الفرضي :« كان فقيها علما في جميع فنون العلم ؛ في الحديث، وعلم الرجال، وله تواليف حسان، وكان صاحبي ونظيري، أخذت معه عن أكثر شيوخه، وأدرك من الشيوخ ما لم أدركه أنا » ،توفي مقتولا في فتنة البربر بقرطبة سنة 403 هـ [1].

و- **أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الحافظ :** شيخ علماء الأندلس وكبير محدثيها في وقته، وأحفظ من كان بها لسنة مأثورة، لزم أبا الوليد بن الفرضي الحافظ ،وعنه أخذ كثيرا من علم الرجال والحديث، وهذا الفن كان الغالب عليه، وكان قائما بعلم القرآن، سمع من سعيد بن نصر، وعبد الوارث بن سفيان، وأحمد بن القاسم البزاز، وأبي محمد بن أسد، وخلف بن سهل، وغيرهم كثير، ولم تكن له رحلة، فكتب إليه من أهل المشرق أبو القاسم السقطي المكي، وعبد الغني بن سعيد الحافظ ، وأبو الفتح ابن سيبخت، وأحمد بن نصر الداودي، وغيرهم [2]. له تآليف كثيرة وجليلة ، أهمها : "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"،"الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار فيما تضمنه موطأ مالك من الرأي والآثار"، "الاستيعاب لأسماء الصحابة "،"جامع بيان العلم وفضله"، وغير ذلك .توفي بشاطبة سنة 463 هـ [3].

المطلب الثالث: الآثار العلمية للداودي

ترك الداودي مؤلفات عدة فقد أغلبها، ولم يبق منها إلا القليل، وسنتناول آثاره في فرعين : الأول نعرف فيه بكافة مصنفاته، والثاني نخصصه لكتاب الأموال .

1- مؤلفاته:

أ- "النصيحة"[4] **:** وهو شرح للبخاري ، من أوائل شروحه، يعتبر في حكم المفقود حاليا، فلم يصلنا منه إلا ما نقله عنه شراح البخاري بعده،وعلى رأسهم ابن حجر العسقلاني في كتابه "فتح الباري"، فقد نقل عنه في أكثر من أربعمائة موضع، وينعته بالشارح، كما نقل عنه أيضا عبد الواحد بن التين السفاقسي في شرحه للبخاري، والزرقاني في شرح الموطأ، و النووي في شرح مسلم ، والقرطبي في تفسيره وغيرهم.

---

[1] - ابن بشكوال، مرجع سابق،ج1،ص ص391- 395.

[2] - المرجع نفسه،ج3،ص ص973- 974.

[3] - عياض بن موسى اليحصبي ،مرجع سابق،ج2،ص353.

[4] عياض بن موسى اليحصبي ،مرجع سابق،ج2ص228.

ب- " النامي في شرح الموطأ"[1]* : مخطوط بخزانة القرويين تحت رقم (175) نسخة واحدة مبتورة الأول والآخر مكتوبة بخط أندلسي جميل لا يوجد فيها تاريخ تدوينها ولا اسم ناسخها وهي عتيقة جدا و تصعب الاستفادة منها.

ج- "الواعي في الفقه"[2] : مفقود .

د- "الإيضاح في الرد على القدرية"[3] : مفقود ، تصدى في هذا الكتاب للرد على المعتزلة ومقاومة انتشارهم بأفريقيا وبلاد المغرب في زمنه .

هـ - "كتاب الأصول"[4] : مفقود.

و- "كتاب البيان"[5] : مفقود.

ز- "كتاب الأسئلة والأجوبة في الفقه"[6] : مخطوط بجامع الزيتونة بتونس رقم (10486).

ح- "كتاب الأموال": وهو محل دراستنا ، وسنعرف به في الفرع التالي.

2- كـــتـاب الأمـــــوال :

أ- نسبة الكتاب للداودي :

ذكرت أغلب المصادر والمراجع وفهارس الكتب كتاب الأموال ضمن مؤلفات الداودي، ونسبته إليه بهذا الاسم " الأموال" دون زيادة أو تصحيف، وممن ذكره[7]:

- أبو الوليد محمد ابن رشد الجد[8] .
- القاضي عياض بن موسى اليحصبي[9] .
- أبو الحسن علي بن محمد الخزاعي التلمساني [10].
- أبو العباس الونشريسي [11].

* ذكره القاضي عياض باسم " القاضي في شرح الموطأ "،ولعله كتاب آخر، أو أصل لكتاب النامي، أو اختصار له.

[1] - رضا محمد سالم شحادة،مقدمة تحقيق كتاب الأموال للداودي،ص7.

[2] - عياض بن موسى اليحصبي ،مرجع سابق،ج2،ص228.

[3] - نفس المكان.

[4] - نفس المكان.

[5] - نفس المكان.

[6] - رضا محمد سالم شحادة،مقدمة تحقيق كتاب الأموال للداودي،ص7.

[7] - المرجع نفسه،ص ص10-11.

[8] - أبو الوليد محمد بن رشد، البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل.بيروت:دار الغرب الإسلامي،1984،ج2، ص561.

[9] - عياض بن موسى اليحصبي،مرجع سابق،ج2،ص228.

[10] - الخزاعي التلمساني،مرجع سابق،ص584.

[11] - أحمد بن يحي الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب.(تحقيق جماعة من العلماء بإشراف محمد حجي)،بيروت: دار الغرب الإسلامي،ط1، 1983، ج2، ص172 وج10،ص408.

- فؤاد سزكين [1]

وبالإضافة إلى هؤلاء فقد ذكر محقق الكتاب رضا محمد سالم شحادة بعض المصادر المخطوطة التي نسبت الكتاب إلى مؤلفه الداودي وهي [2] :

- "الإعلام بما في ابن الحاجب من الأسماء و الأعلام" لعز الدين بن محمد بن عبد السلام بن إسحاق الأموي من علماء القرن الثامن الهجري ، مخطوط بالأسكوريال
- "النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب" لابن أبي صعد التلمساني.
- "الإحكام لمسائل الأحكام" لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الزناتي، مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط.

ب- التصنيف الاقتصادي للكتاب:

بتصفح بسيط لكتاب الداودي يمكننا أن نصنفه ضمن الكتب التي تناولت النظام المالي الإسلامي، ككتاب الأموال لأبي عبيد*، والأموال لابن زنجوية**،والخراج لأبي يوسف***،وغيرهم. ومع ذلك نلمس بعض الفروق، فالداودي لم يلتزم طريقة المحدثين كأبي عبيد وابن زنجوية،كما أن كتابه الأموال يختلف عن كتاب الخراج لأبي يوسف ،فأبو يوسف صنف كتابه بطلب من الخليفة العباسي هارون الرشيد عندما طلب منه كتابا جامعا يعمل به في جباية الخراج و العشور وما يلحق بهما،أي أنه برنامج مالي للدولة الإسلامية في ذلك الوقت[3] ، أما كتاب الداودي فهو ليس موجها لولي الأمر ولا بطلب منه، بل هو بحث مستقل يبرز فيه الكثير من النقد لولاة الأمر وللواقع الذي يعيشه الناس في ذلك الزمان، كما أن العقلية الفقهية بارزة في طريقة التأليف،إذ يكثر من المناقشات الفقهية، والردود على آراء المخالفين والإجابة على النوازل والفتاوى،

---

* أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، (157 - 224 هـ = 774 - 838 م) : من كبار العلماء بالحديث والأدب والفقه.من أهل هراه.رحل إلى بغداد ومصر،وتوفي بمكة،كان عالما موسوعيا ،له مؤلفات كثيرة منها كتاب "الأموال" الذي يعتبر من أوسع ما ألف في النظام المالي الإسلامي.ترجمته في : أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، طبقات الفقهاء،ص102.و محمد بن سعد،الطبقات الكبرى،ج7،ص355.

** أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي(113 - 182 ه = 731 - 798 م): صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه.كان فقيها مبرزا، من حفاظ الحديث.ولد بالكوفة و لزم أبا حنيفة، وولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد.مات وهو على القضاء،اشتهر بكتابه" الخراج"،وهو أول كتاب من نوعه يصل إلينا. ترجمته في:محمد بن حبان البستي،مشاهير علماء الأمصار،ص171.و محمد بن سعد، الطبقات الكبرى،ج7،ص330.و عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي،الجواهر المضية في طبقات الحنفية،ص220

*** ابن زنجوية (؟- 251 هـ = ؟ - 865 م) حميد بن مخلد (زنجوية) بن قتيبة الأزدي النسائي: من حفاظ الحديث.له كتاب"الأموال"على غرار كتاب أبي عبيد.ترجمته في : محمد بن أبي يعلى،طبقات الحنابلة،ج1،ص150.و محمد بن جعفر الكتاني،الرسالة المستطرفة ،ص36. و خير الدين الزركلي،الأعلام،ج2،ص283.

[1]- فؤاد سزكين،مرجع سابق،المجلد1،ج3،ص175.

[2] - رضا محمد سالم شحادة،مقدمة تحقيق كتاب الأموال للداودي،ص11.

[3] - رفعت العوضي،من التراث الاقتصادي للمسلمين. مكة المكرمة:رابطة العالم الإسلامي،سلسلة دعوة الحق،السنة الرابعة،أفريل،1985،العدد40،ص ص139- 140.

وتصوير المسائل ،وغير ذلك مما هو معروف في كتب الفقهاء، وبناء على هذا يمكننا أن نقول بأن كتاب الأموال للداودي مؤلف في فقه النظام المالي الإسلامي.

لكن الكتاب بالإضافة إلى اهتمامه بالجانب المالي، يحوي الكثير من المعالجات لقضايا اقتصادية أخرى كضوابط الملكية،ومسائل الإصلاح الاقتصادي،ومحاربة الفساد، وهذه المعالجة لا تقل أهمية عن تناوله للمواضيع المالية، بل لعلها ميزة تميزه عن بقية الكتب التي سبقته،ومن هنا كان عنوان بحثنا هو:" الفكر الاقتصادي عند الداودي" وليس" النظام المالي عند الداودي".

الفصل الأول

أصول الاقتصاد

عند الداودي

يعالج هذا الفصل القضايا الأساسية في الفكر الاقتصادي عند الداودي وهي الافتراضات التي يبني عليها المؤلف تحليله في كتابه،بحيث يمكن رد الكثير من الجزئيات إليها.

وينقسم حديثنا في هذا الفصل إلى محورين:

المحور الأول:

نعالج فيه قواعد التحليل الاقتصادي عند الداودي والمرجعيات المعرفية في بنائه الفكري التي تنعكس باستمرار على تناوله للقضايا الاقتصادية،وقد أفردنا المبحث الأول لهذه الناحية.

المحور الثاني:

حاولنا من خلاله حصر نظرة الداودي لقضايا الملكية وضوابطها باعتبار أن نظرية الملكية هي المدخل الرئيسي لأي تحليل اقتصادي، وقد خصصنا المبحث الثاني لهذا الموضوع.

المبحث الأول

القواعد العامة الموجهة للاقتصاد عند الداودي

نعالج في هذا المبحث القواعد العامة للنظرية الاقتصادية في مفهوم الداودي، وقد استخلصنا هذه القواعد من الاستقراء المتتابع لأفكاره ،وبعض هذه القواعد مصرح به بوضوح والبعض الآخر استنتجناه من خلال مجموع كلامه، وسنعرض هذه القواعد في المطالب الآتية:

المطلب الأول: قاعدة المرجعية الإسلامية

بين الداودي مرجعيته في صدر كتابه ، وأكد أنها القرآن الكريم والسنة النبوية ، فقال : «...وأمر بإتباع كتابه وجعله مهيمنا على كل كتاب أنزله ونسخ ما شاء مما يجوز نسخه من الكتب التي قبله وأمر بطاعة رسوله ونهى عن مخالفة أمره » [1] ثم ساق جملة من الآيات تخدم الفكرة نفسها كتدليل على ما يقول دون أن يعلق عليها اكتفاء منه بوضوح معناها وتقرره عنده وعند كثير من العلماء، وقاعدة الرجوع إلى الوحي بمصدريه القرآن والسنة هي الأساس في أي بحث في المعارف الإسلامية بما في ذلك الاقتصاد الإسلامي ، يقول يوسف كمال محمد : « العقلية العلمية إذن هي التي تؤمن بالغيب، ولا يمكن للعلم أن يكون حقا إلا إذا بدأ من نقطة الإيمان بالغيب، ولهذا كان الله وحده هو القادر أن يبين لنا كيف خلق الكون، والله وحده يبين لنا آخرته، والله وحده يبين لنا رسالة الإنسان في الأرض، ومنهج حياته... ومنهج الإنسان وقانون حياته يتصل بمتغيرات كونية واسعة المدى، وبماض يكون الحاضر امتدادا له، ومستقبلا مغيبا عنه، ولهذا شقي بما شرعه لنفسه، ورحمه الله بالرسل، يبينون له حقيقة الكون والحياة، وغايته ومنهجه الذي يسير عليه، وكان لابد من التسليم بمصدر آخر للمعرفة مع المنهج الاستنباطي والتجريبي، وهو الوحي ، نتلقى منه الحلال والحرام ،ونستلهم منه الهدى والرشاد ولهذا قلنا "الاقتصاد الإسلامي"» [2] .

وهكذا، فإن مد خل أي بحث أو تحليل في الاقتصاد الإسلامي، ينبغي أن يبنى على المسلمتين الآتيتين :

- الوحي كمصدر أصيل للمعرفة .
- الاقتصاد الإسلامي جزء من المعرفة التي تستمد أصولها من الوحي.

---

[1] - الداودي،ص62.

[2] - يوسف كمال محمد، فقه الاقتصاد الإسلامي: النشاط الخاص.الكويت:دار القلم،ط1، 1988،ص14.

وقد ابتدأ الداودي كلامه بعبارة "الأمر بالإتباع " [1] ،والإتباع معناه التطبيق، أي تحويل المعارف النظرية إلى واقع عملي ، لأن الهدف من الشريعة هو تحويلها إلى نظام يسود حياة الناس،يقول محمد باقر الصدر:« قد دخل المذهب الاقتصادي في الإسلام حياة المجتمع بوصفه النظام السائد في عصر النبوة ، وعاش على صعيد التطبيق مجسدا في واقع العلاقات الاقتصادية التي كانت قائمة بين أفراد المجتمع الإسلامي يوم ذاك، ولأجل هذا يصبح من الممكن خلال عملية اكتشاف الاقتصاد الإسلامي أن ندرسه ونبحث عنه على الصعيد التطبيقي، كما ندرسه ونبحث عنه على الصعيد النظري، فإن التطبيق يحدد ملامح الاقتصاد الإسلامي وخصائصه، كما تحددها النصوص النظرية في مجالات التشريع »[2] .

وإنما ابتدأ الداودي كتابه بهذه المقدمة على ضرورة الانقياد للدين والاتباع لتعاليمه ، لأن المجال الحيوي للدين هو السلوك البشري في كل أشكاله ومراحله ، بدءا من المعتقدات التي تحدد شكل هذا السلوك وأهدافه، وانتهاء بتفاصيل السلوك الإنساني و دقائقه، يقول محمد عبد الله دراز: إن جميع تعريفات الدين تتقاطع حول معنى مشترك هو" لزوم الانقياد" [3]

المطلب الثاني: قاعدة التوحيد

ذكر الداودي في خطبة كتابه كلاما يتعلق بصفات الله في أفعاله وخصائص تشريعاته من حيث ارتباطها بالتوحيد ، يقول : « هو العدل في حكمه والحكيم في أمره - الله تعالى- وارتضى الإسلام لعباده دينا، وأنزل كتابا مبينا، بين فيه الحلال والحرام، والشرائع والأحكام، وحذر اقتراف الآثام، وجعله إماما وحجة على جميع الأنام،﴿ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيد ﴾[4] وتعبد عباده بأشياء، منها ما لم يجر عليه النسخ ولا التبديل، ولا يتغير حكمه إلى يوم يبعثون، فمن ذلك الإسلام، وهو الإقرار بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وكل ما أتى فيه الخبر من الله فلا يجري عليه النسخ، وما نهى عنه من الظلم فلا يبدل حكمه » [5]

---

[1]- الداودي ،ص62.

[2]- محمد باقر الصدر، اقتصادنا. بيروت:دار الكتاب اللبناني- القاهرة: دار الكتاب المصري، 1980، ص378.

[3] - منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي:دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية في مجتمع يتبنى النظام الاقتصادي الإسلامي.الكويت:دار القلم، ط1 ، 1979، ،ص15.

[4] - سورة فصلت، الآية 42.

[5] - الداودي،ص61.

يؤكد الداودي من خلال كلامه هذا على قاعدة مهمة كتب حولها الكثير في دراسات الاقتصاد الإسلامي، وهي قاعدة التوحيد، فالبحث في الاقتصاد الإسلامي يرتكز على تصور صحيح للطبيعة العقائدية لكل ما يتصل بالإسلام والنظرة العامة للحياة ، فالاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يقوم على افتراضات وتوجيهات لا تتفق مع العقيدة التي يتبناها، وهكذا فإن الاستثمار الصناعي، أو التجاري، أو الزراعي أو الخدمات، جميعها مقيدة بالتوجيه الإسلامي، فالاقتصاد الإسلامي يرتبط بالعقيدة الإسلامية ارتباط تبعية.[1]

وارتباط الاقتصاد بالعقيدة ينسحب أثره على كل من يتعامل معه المسلم ، لأن شخصية المسلم واحدة في تعامله مع نفسه ومع الآخرين [2] ولهذا تتفرع عن قاعدة التوحيد قاعدتان فرعيتان أخريان هما :

1- قاعدة العدل:

وقد بينها المؤلف في قوله السابق[3]: ... و ما نهى عنه من الظلم فلا يبدل حكمه، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾[4] و تحقيق العدل مقصد أساسي من مقاصد الشرع في جانبه الاقتصادي و الاجتماعي، يقول سيد قطب: « لن ندرك طبيعة العدالة الاجتماعية في الإسلام، حتى ندرك مجملا التصور الإسلامي عن الألوهية، والكون، والحياة، و الإنسان، فليست العدالة الاجتماعية إلا فرعا من ذلك الأصل الكبير، الذي ترجع إليه كل تعاليم الإسلام » [5] ويقول في موضع آخر : « الإسلام دين الوحدة بين القوة الكونية جميعا، فلا جرم هو دين التوحيد ... الإسلام دين الوحدة بين العبادة والمعاملة، والعقيدة والشريعة، والروحيات والماديات، والقيم الاقتصادية، والقيم المعنوية، والدنيا والآخرة، والأرض والسماء، فعن تلك الوحدة الكبرى تصدر تشريعاته، وفرائضه ، وتوجيهاته، وحدوده ، وقواعده في سياسة الحكم، وسياسة المال ، وفي توزيع المغانم و المغارم، وفي الحقوق والواجبات ، وفي ذلك الأصل الكبير تنطوي سائر الأجزاء والتفصيلات،وحين ندرك هذا الشمول في طبيعة النظرة الإسلامية للألوهية، والكون، والحياة، والإنسان، ندرك معها الخطوط الأساسية للعدالة الاجتماعية في الإسلام » [6].

---

[1] - محمود محمد بابلي، خصائص الاقتصاد الإسلامي وضوابطه الأخلاقية. بيروت- دمشق:المكتب الإسلامي، ط1، 1988، ، ص41.

[2] - المرجع نفسه،ص65.

[3] - الداودي ،ص61.

[4] - سورة النحل، الآية 90.

[5] - سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام. بيروت- القاهرة:دار الشروق، ط9، 1983، ص20.

[6] - المرجع نفسه،ص26.

2- قاعدة الحكمة:

وقد استشهد لها الداودي بقوله تعالى[1] : ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[2] فمعناها هنا وجود القصد والمصلحة من جميع الأوامر والنواهي الشرعية. وبالنسبة لقضايا الأموال التي هي محل بحثنا، فإن محمد الطاهر بن عاشور لخص مقاصد الشريعة في الأموال في بضع كلمات حيث قال :« المقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، و حفظها، وثباتها ،والعدل فيها» [3] واستدل ابن عاشور لكل مقصد من هذه المقاصد بأدلة وافية من الكتاب والسنة ، لا مجال لذكرها هنا .

والمقابل لمفهوم الحكمة - الذي هو اصطلاح الفقهاء والأصوليين - في الاقتصاد الإسلامي هو " الكفاءة" ،فكفاءة الاقتصاد نابعة من حكمة أصوله ورشادها، فإذا اجتمعت العدالة مع الكفاءة تحقق نجاح النظام الاقتصادي، ولعل سبب فشل جميع الأنظمة الوضعية عبر العالم في تحقيق الخير و الرفاه الاقتصادي والعدالة الاجتماعية للبشرية يرجع بشكل مباشر إلى غياب هذين العنصرين "الكفاءة" و "العدالة"، يقول محمد عمر شابرا :« بالرغم من الندرة النسبية لبعض الموارد فانه من الممكن تحقيق الأهداف المادية، والتقليل من حالات عدم الاستقرار واختلال التوازن إلى الحد الأدنى، إذا ما استخدمت الموارد المتاحة على نحو "كفؤ" وهذه الإمكانية هي التي تمثل تحديا أمام البشرية، أي استخدام الموارد المتاحة بطريقة "كفية" و"عادلة " بحيث تتحقق الأهداف المتعلقة بالخير المادي المعروفة والمقبولة عالميا وبحيث تتقلص إلى الحد الأدنى حالات عدم الاستقرار واختلال التوازن»[4]

المطلب الثالث: قاعدة المشروعية

تنبثق عن القاعدتين السالفتين قاعدة ثالثة هي "قاعدة المشروعية"، لأن العدالة والحكمة تقتضي وضع حدود للأفعال والتصرفات حتى لا يبغي أحد على أحد، وهذه الحدود رسمت في تشريعات الإسلام المختلفة.

و بعد أن ساق الداودي حديث النبي ﷺ :"لا تمسكوا علي بشيء لا أحل إلا ما أحل الله ولا أحرم إلا

---

[1] - الداودي ،ص61.

[2]- سورة فصلت، الآية 42.

[3] - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية.تونس: المؤسسة التونسية للنشر،1978،ص175.

[4] - محمد عمر شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي (ترجمة : محمد زهير السمهوري)،عمان- الأردن : المعهد العالمي للفكر الإسلامي - المعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية،ط1، 1996،ص30.

ما حرم الله" * ، قال معلقا:« لا يقول إلا ما يؤمر به فالدماء، والأموال، والأعراض، بغير حق، محرمات بالكتاب والسنة و الإجماع »[1] ،وقضية التحليل و التحريم التي هي لب الفقه الإسلامي تقتضي معرفة الفرق بين هذا الأخير و الاقتصاد الإسلامي ،لأن أغلبية كتب التراث الإسلامي في المال وتوابعه - ومنها كتاب الأموال للداودي- يغلب عليها المنطق الفقهي المعتمد على المنهج الاستنباطي من النصوص الشرعية ، والفرق الأساسي بين علم الفقه وعلم الاقتصاد هو أن الهدف الأكبر للفقه هو الوصول إلى مقولات قيمية هي الأحكام الشرعية، وهذه الأحكام تمثل نسبة عالية جدا من مادة الفقه بينما الهدف الأكبر لعلم الاقتصاد هو الوصول إلى مقولات وصفية تشخص الواقع ، وتربط بين الظواهر الاقتصادية [2] ، ولما كانت الميزة الأساسية التي يختلف فيها الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الوضعي هي صفة " القيمية"، فإن ارتباط الفقه بالاقتصاد أو بعبارة أخرى ارتباط الأحكام الشرعية بالاقتصاد قضية جوهرية فارقة بين النسقين الإسلامي والوضعي في البحث الاقتصادي ،فالاقتصاد الإسلامي موجه بالفقه الإسلامي لا يخرج عن إطار الأحكام الشرعية في فرضياته،وإن كانت مقولاته تدرس في الغالب واقع تنزيل الإحكام الشرعية في الجانب الاقتصادي وليس عملية استنباط هذه الأحكام

ونلمس تفريقا بين مقولات الفقه، ومقولات وصف واقع تطبيقه عند القرافي في كتابه الفروق، حيث أفرد قاعدة للتفريق بين منطق الأحكام الشرعية من حيث استنباطها ،ومنطق تنزلها في الواقع بحيث يمكن مشاهدتها ووصفها ودراستها ، يقول القرافي: « الفرق السادس عشر، بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام،وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام: فأدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعا تتوقف على الشارع، وهي نحو العشرين، وأدلة وقوع الأحكام هي الأدلة الدالة على وقوع الأحكام، أي وقوع أسبابها وحصول شروطها ، وانتفاء موانعها،»[3]

ثم يقودنا الداودي إلى قضية الكسب الحلال والكسب الحرام انطلاقا من نفس القاعدة ،وهنا تبرز نقطة اختلاف جوهرية بين ما يسمى العمل المنتج ، والعمل العقيم في الاقتصاد الوضعي ، وما يقابله في الاقتصاد الإسلامي هو العمل الطيب والعمل الخبيث، فالاقتصاد الوضعي قائم في مجمله على مقولة" الإنسان الاقتصادي "الذي يسعى من تلقاء نفسه إلى تحقيق الربح، وإشباع رغباته الإشباع الأقصى ، بغض النظر عن مصدر هذا الإشباع ومشروعيته ،فالاقتصادي لا تعنيه إلا مشكلة الندرة، والاختيار بين الاستعمالات البديلة لوسائل إشباع الرغبات المتعددة والمتنافسة،ولا يعنيه إذ كانت هذه

* نسب رضا محمد سالم شحادة الحديث إلى مسند أحمد،(الأموال،ص17) ،لكني لم أجده فيه ولا في غيره من كتب السنة بهذا اللفظ.

[1] - الداودي،ص63.

[2] - محمد أنس الزرقا،« تحقيق إسلامية علم الاقتصاد المفهوم والمنهج ». مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن جامعة الملك عبد العزيز بجدة، م2 ،1990،ص22.

[3] - أحمد بن إدريس القرافي،أنوار البروق في أنواع الفروق. بيروت:عالم الكتب،د.ت،ج1،ص128.

الوسائل سلعا نافعة أو ضارة ،(كالتبغ مثلا)،أو إن كانت سلعا محرمة أو غير محرمة بمقتضى الشرع والقانون (الخمر،المخدرات...) أو فيما إذا كانت دوافع السلوك الاقتصادي للفرد أو الجماعة،تتفق أو تتنافى مع المبادئ الأخلاقية والقيم الاجتماعية والأحكام الشرعية (كالاحتكار والغبن في عمليات المبادلة،والربا في الإقراض الاقتراض)[1].

فالاقتصادي لا يعني إلا بالسلعة بوصفها تشبع رغبة إنسانية معينة ، ومن ثم تحقق منفعة ما لكل الأفراد الذين يستهلكون أو يستعملون هذه السلعة،بغض النظر عن طبيعة هذه الرغبة أو دوافعها ، فالباحث الاقتصادي يهتم بوسائل تحقيق الأهداف لا باختيار هذه الأهداف[2].

أما نظرة الاقتصاد الإسلامي فيعرضها الداودي بقوله: « لا خلاف بين الناس أن من غصب مالا ، أو أخذه بغير حق ، أنه دين عليه،وقد بدأ الله الدين على الميراث ،وأجمعت الأمة أنه مبدأ على الوصايا فما كان هذا سبيله لم يكن لوارث أن يأخذه،وثم من هو أحق به منه، علم من يستحق أو جهل ،فإن أيس منه كان مما أفاءه الله على المسلمين »[3].

يستفاد من نص الداودي قضيتان :

- الطريقة غير المشروعة لكسب المال لا تثبت بها ملكية.

- المال المكتسب بطريق غير مشروع وليس له مطالب من جهة العباد ترجع ملكيته إلى عامة المسلمين وينفق في المصلحة العامة.

تنحصر دائرة الدراسة في الاقتصاد الإسلامي ضمن حدود المباح والطيب فقط،، أما ما سوى ذلك من المكاسب الخبيثة والمحرمة، فإن الاقتصاد الإسلامي يلغيها ولا يعتبرها ابتداء، ويسعى إلى تخليص المحيط الاقتصادي منها . يقول محمد بن الحسن الشيباني : « ولتحصيل القوت طرق ؛ الاكتساب أو التغالب أو الانتهاب ، وبالانتهاب يستوجب العقاب ، وفي التغالب فساد ، والله لا يحب الفساد ، فتعين جهة الاكتساب لتحصيل القوت »[4] ثم يقسم الشيباني الكسب إلى نوعين : « ثم الكسب نوعان : كسب من المرء لنفسه ، وكسب منه على نفسه ، فالكاسب لنفسه هو الطالب لما لا بد منه من المباح ،والكاسب على نفسه هو الباغي لما عليه فيه جناح ، نحو ما يكون من السارق ، والنوع الثاني حرام باتفاق »[5] .

وهكذا فإن قاعدة المشروعية فرضية أساسية للبحث في الاقتصاد الإسلامي، وقد أكدها الداودي.

---

1 - حسين عمر ، نظرية القيمة. جدة: دار الشروق، ط6، 1982، ص40.

2 - المرجع نفسه،ص41.

3 - الداودي،ص189.

4 - محمد بن الحسن الشيباني، الكسب.(تحقيق سهيل زكار)،دمشق:عبد الهادي حرصوني،ط1 ،1400هـ،ص34.

5 - المرجع نفسه،ص37.

المطلب الرابع : قاعدة قوة الاقتصاد لا اقتصاد القوة

القوة في الإسلام نوعان: قوة معنوية وقوة مادية، و القوة المعنوية هي قوة الإقناع ومعاني الخير والإيمان، أما القوة المادية فهي قوة العمل و الإعداد والجهاد ، والقوة المعنوية تسبق القوة المادية، وقد أبرز الداودي هذا المعنى حين عقد فصلا بعنوان :" ذكر الدعوة قبل القتال ودخول أرض العدو والمقام بالثغور" [1] وفيه يقول :« كان الرسول ﷺ يأمر أمراء جيوشه وسراياه أن يدعوا من أتوه إلى الإسلام فإن أجاب أخبروه بما عليه من الفرائض، فإن أجاب كان مسلما، وإن أبى وكان فيمن تقبل منه الجزية عرضوا عليه الجزية ، فإن أبى قوتل » [2] ولإبراز الفكرة جيدا يسوق الداودي حديثا للنبي ﷺ يبين فيه الهدف من اكتساب القوة المادية ، يقول : « وقال النبي عليه السلام :" الخيل لرجل أجر، ولرجل ستر ، وعلى رجل وزر ، فأما الذي هي له أجر فرجل ربطها في سبيل الله فأطال لها في مرج أو روضة، فما أصابت في طيلها ذلك في المرج أو الروضة، كانت آثارها، وأرواثها حسنات له،ولو أنها قطعت طيلها ذلك واستنت شرفا أو شرفين، كانت آثارها وأرواثها حسنات له، ولو أنها مرت بنهر فشربت منه، ولم يرد أن تشرب كانت حسنات له،ورجل ربطها تغنيا وتعففا، فلم ينس حق الله في رقابها،ولا ظهورها،فهي لذلك ستر، ورجل ربطها فخرا ورياء،و نواء لأهل الإسلام، فهي على ذلك وزر"[3]».[4]

نفهم من تناول الداودي أن القوة العسكرية في الإسلام ليست بسبيل طبيعي للكسب ولتحريك دواليب الاقتصاد، فهي لا تستعمل إلا لرد العدوان والدفاع خلافا للنظرة الغربية، خصوصا ما ترسخ مع بواكير النهضة الأوربية وفي عهد التجاريين في القرن الخامس عشر الميلادي، حيث سادت فلسفة الاقتصاد للقوة، ولازالت المذاهب الوضعية تتوارث هذه الفلسفة إلى يومنا هذا[5] ،والهدف من هذه الفلسفة تحقيق القوة المادية دون مراعاة لأي قيمة. وقد وجدت الحركة الاستعمارية سندا نظريا لها من هذه الفلسفة،يقول شارلز تلي:« لم كانت الحروب تحدث أصلا ؟ ثمة حقيقة مركزية ومأساوية بسيطة هي أن القسر يؤتي ثمارا،فمن يمارسون عنفا شديدا على أقرانهم يحصلون على الإذعان، ومن الإذعان يجنون مكاسب كثيرة في صورة أموال وسلع واحترام وحصول على متع لا يحصل عليها الناس الأقل قوة،اتبع الأوربيون منطقا تقليديا مثيرا للحروب مفاده محاولة كل من تحكم بقدر كبير من وسائل القسر الحفاظ على منطقة آمنة يستطيع ضمنها التمتع بمردود القسر فضلا عن منطقة حرام محصنة لحماية منطقته

---

[1] - الداودي،ص263.

[2] - نفس المكان.

[3]- أخرجه مسلم ج2، ص681.والترمذي،ج4،ص173.والنسائي،ج6،ص215.وأحمد،ج2،ص383.

[4]- الداودي،ص266.

[5] - حسين غانم،الاقتصاد الإسلامي طبيعته ومجالاته .المنصورة:دار الوفاء،ط1 ،1991،ص14.

الآمنة ، في المنطقة الآمنة كان البوليس أو ما يعادله يستخدم القوة، في حين تحرس الجيوش المنطقة الحرام ... كانت المنطقة الحرام تندمج ضمن المنطقة الآمنة، مما يشجع القابض على القسر على الاستحواذ على منطقة حرام جديدة تحيط بالمنطقة القديمة، وبقدر ما كانت القوى المجاورة تتبع المنطق ذاته كانت الحرب هي النتيجة »[1]. و قد سجل المطران برتولومي دي لاس كازاس في مذكراته ما شاهده عيانا من تطبيق لهذه الفكرة وتمثل ذلك في إبادة الشعب الأصلي لأمريكا (الهنود الحمر) من طرف المستعمرين الإسبان، بحجة أن من يملك القوة هو الذي يستحق الأرض،واستولوا بذلك - هم و بقية الأوربيين - على قارة أمريكا بأكملها بعد أن استأصلوا شعوبها استئصالا[2].

و في كتابه "الإمبريالية أعلى مرحلة للرأسمالية " يؤكد لينين بأن الاستعمار ومحاولة الهيمنة على الشعوب صفة جوهرية للغرب الرأسمالي، يقول: « نحن نجتاز إذا عصرا أصليا للسياسة الاستعمارية العالمية يرتبط بقوة بالمرحلة الأقرب عهدا للتطور الرأسمالي»، ويقول أيضا : « إن الخط المميز للمرحلة الراهنة هو التقسيم النهائي للعالم، حيث يكون استحداث أي تقسيم جديد أمرا مستحيلا، وقد انتهت السياسة الاستعمارية للدول الرأسمالية بالاستيلاء حتى على الأماكن غير المأهولة من كوكبنا»[3].

و في كتابه" تاريخ الاستعمار" يقارن المؤلف الأمريكي هنري موريس بين النسب الرقمية للتوسع في الملكية الاستعمارية في انجلترا وفرنسا وألمانيا، في فترات مختلفة من القرن التاسع عشر، وكانت النتيجة كما يلي[4] :

الملكيات الاستعمارية

	إنجلترا		فرنسا		ألمانيا	
السنة	المساحة بالمليون ميل مربع	السكان بالمليون نسمة	المساحة بالمليون ميل مربع	السكان بالمليون نسمة	المساحة بالمليون ميل مربع	السكان بالمليون نسمة
1830-1815	؟	**126.4**	**0.02**	**0.5**	-	-
1860	**2.5**	**145.1**	**0.2**	**3.4**	-	-
1880	**7.7**	**267.9**	**0.7**	**7.5**	-	-
1899	**9.3**	**309.0**	**3.7**	**56.4**	**1.0**	**14.7**

يمكننا من تحليل هذا الجدول أن نلاحظ ما يلي:

---

[1] - شارلز تلي، الدول والقسر ورأس المال عبر التاريخ.(ترجمة عصام الخفاجي)،بيروت: دار الفارابي،ط1، 1993،ص ص95-96.

[2] - برتولومي دي لاس كازاس، المسيحية والسيف وثائق إبادة هنود القارة الأمريكية على أيدي المسيحيين الإسبان رواية شاهد عيان (ترجمة سميرة عزمي الزين)،المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.د.ت، دون بيانات نشر.

[3] - Lénine, L'impérialisme stade suprême du capitalisme .Moscou : éditions des progrès, 1971, p106.

[4] -Op.cit, p107

بالنسبة لإنجلترا: فترة التفاقم الهائل للتوسع الاستعماري تقع بين 1860 و 1890، وتزداد شدة في العشرين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر.

بالنسبة لفرنسا وألمانيا : هي بالأخص السنوات العشرون الأخيرة من القرن التاسع عشر،ومن المعلوم أن الرأسمالية التنافسية (رأسمالية ما قبل الهيمنة على المنافسة الحرة) حدثت من نموها بين 1860-1880، وهو الوقت ذاته الذي شهد انطلاق الفجر الجديد للاجتياح الاستعماري، والصراع من أجل الاقتسام الإقليمي للعالم الذي جاء من بعد، هذا كله لا يدع من شك أن عبور الرأسمالية إلى مرحلتها الاحتكارية مربوط دائما بتقسيم العالم واحتلاله.

أما النظرة الإسلامية - وبغض النظر عما حدث في التاريخ الإسلامي من تجاوز لهذه النظرة- فهي تؤكد أنه لا سبيل لشن حرب على الآخرين إلا "الاعتداء"، وليس الكفر، أو المخالفة في العقيدة ،أو إغراء الثروات بباعث شرعي للحرب، فالجهاد هو بذل الجهد والكفاح بالوسائل السلمية أولا، ثم عند اقتضاء الأمر يلجأ إلى القتال للمحافظة على الدعوة الإسلامية و تحصين البلاد و تحقيق السعادة الشاملة للبشرية[1] لذا فقد كان اهتمام الإسلام بالعدل وترسيخ دعائمه مساويا لمدى اهتمامه بالسلم ومد رواقه، بل كان لابد له منهجيا أن يرعى الأول ابتغاء وصوله إلى الثاني، والاهتمام بترسيخ دعائم العدل لا يكون إلا بإزالة الظلم، ومن هنا كانت ضرورة الجهاد وأهميته [2].

و يظهر اهتمام المفكرين الإسلاميين في قضية الحرب بالمفهوم العام والجهاد بالمفهوم الإسلامي، لما للحروب من آثار اقتصادية حاسمة؛ من زوال ملكيات،وانتقالها إلى أيدي الغزاة والفاتحين، وتغير في علاقات الإنتاج والتوزيع، واضطراب النشاط الاقتصادي ككل، ولهذا اهتم الفقهاء بوضع ضوابط للحرب وآثارها ،و أهم تلك الضوابط :

- الدفاع عن العقيدة، لأنها أسمى ما يعتز به الإنسان وأغلى ما يتحتم عليه صونه وحفظه.
- الدفاع عن النفس، والمال، والأرض، والعرض.
- تأديب الخائنين والمتآمرين.

وفي الأخير نستطيع أن نجيب عن سؤال لماذا القوة ؟ بأن الإسلام حمل السلاح من أجل تنقية العقل الإنساني من الوهم والضلال،ولإقرار العدالة وتكريم الفضائل والمثل الإنسانية العليا،و لحفظ الحقوق والأمانات،وتفتيت الطبقات،وإلغاء العنصرية؛ حمل السلاح لكي لا يكون في المجتمع الإنساني قتل ولا زنا ولا سرقة ولا ربا،ولا غش ولا نهب،فالحرب في الإسلام تعميرية،وقوته قوة إنشائية،وسلاحه سلاح بناء[3].

---

[1] - وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي. دمشق: دار الفكر،ط3، 1998، ص34.

[2] - محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه ؟ وكيف نمارسه ؟ . بيروت: دار الفكر المعاصر – دمشق: دار الفكر، ط 1، 1993، ص101.

[3] - مصطفى الرافعي، الإسلام نظام إنساني. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة،د.ت، ص189.

المطلب الخامس: قاعدة بسط الرزق بقدر محدود بقصد الاختبار

تكلم الداودي عن اختلاف العلماء قبله في تفضيل الفقر على الغنى أو الغنى على الفقر،وذم انشغالهم بصورية المشكلة عن حقيقتها ، يقول في ذلك: « فوضع القوم الكتب في تفضيل الغنى على الفقر وألف آخرون على تفضيل الفقر على الغنى وأغفلوا الحض على الوجه الذي يجب الحض عليه والندب إليه ، وأطنبوا في ذلك ، وعنف بعضهم بعضا و طعن بعضهم على بعض »[1]، وعلى طريقة الداودي حين يريد أن يؤصل لقاعدة ما فإنه لا يذكرها ، وإنما يسوق النصوص والشواهد ليجعلها هي الناطقة بالقاعدة ، يسوق الداودي الآيات التالية:

قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [2].

- قوله تعالى: ﴿ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾[3].

- قوله تعالى : ﴿ وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ ﴾[4].

- قوله تعالى :﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴾ [5].قوله تعالى:﴿ فَأَمَّا ٱلْإِنسَـٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَـٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ

---

[1] - الداودي ص 341.

[2] - سورة الكهف الآية 7.

[3] - سورة الأنبياء الآية 35.

[4] - سورة فصلت الآية 51.

[5] - سورة المعارج الآيات، 19،20،21.

رَبِّيٓ أَكۡرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَهَٰنَنِ ﴿١٦﴾ كَلَّا ...

إلى قوله : وَتُحِبُّونَ ٱلۡمَالَ حُبّٗا جَمّٗا ﴾ [1].

ويعلق الداودي على هذه الآيات تعليقا مقتضبا فيقول : « أي لا بالغنى أكرمت ولا بالفقر أهنت»[2].

إن المؤلف يطرح هنا قضية من أهم قضايا الفكر الاقتصادي، بل هي لب الاقتصاد ذاته، وهي طبيعة" المشكلة الاقتصادية "، حيث يقرر بما حشده من آيات، بأن ما يوجد في الأرض من ندرة لدى البعض، ووفرة لدى الآخرين، إنما هو من طبيعة الحياة الدنيا، والغرض من ذلك هو اختبار الإنسان، وهذا الاختبار ذو شقين:

1 - اختبار شكر النعمة:

ليشعر المرء بقيمتها فيكون مرتبطا بالطبيعة و معترفا بالخالق وفضله عليه، لأنه لو توفرت له الأرزاق بكمية كبيرة و جعل الحصول عليها يسيرا لطغى الإنسان وتجبر في الأرض وجهل قيمة نعم الله عليه [3] ولذلك ساق الداودي قوله تعالى ﴿ وَلَوۡ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزۡقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٖ مَّا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٞ ﴾ [4] ونلاحظ في قوله سبحانه : ﴿ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٖ مَّا يَشَآءُ ﴾ التفسير الحقيقي لجزء من المشكلة الاقتصادية وهو "الندرة"، إذ السائد في الفكر الوضعي انطلاقه من تصور فلسفي لطبيعة العلاقة بين الإنسان والكون أساسه التناقض المستمر بين الإنسان والطبيعة، وأن العلاقة بينهما هي الصراع الدائم والدائب ، يقول تشارلز داروين : « إن التناحر على البقاء نتيجة محتومة لما في طبيعة العضويات من قابلية الازدياد والتكاثر، وكل كائن في الوجود إن أنتج في حياته عددا وافرا من البيض أو البذور فلابد أن ينتابه الهلاك في بعض أدوار حياته

[1] - سورة الفجر، الآيات، 15- 20.

[2] - الداودي،ص342.

[3] - إدريس خضير، فلسفة الاقتصاد في الإسلام. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982، ص11.

[4] - سورة الشورى، الآية27.

أو في غضون بعض الفصول أو السنين اتفاقا، وإلا فإن عدد أفراده يتكاثر بنسبة هندسية لا يتصورها الوهم ...ولذلك يتعين أن تجري على الكائنات سنة التناحر على البقاء »[1].

و نفس النظرة نجدها عند الماركسيين، لأن الماركسية وإن بدت مخاصمة للرأسمالية إلا أنها لا تخرج عن دائرة الفكر الغربي في نظرته المادية للكون والحياة، يقول انجلز : « إن الديالكتيك المدعو بالديالكتيك"الموضوعي" يهيمن في الطبيعة بأسرها، أما الديالكتيك المدعو"بالذاتي " (ديالكتيك الفكر) فليس سوى انعكاس للحركة السائدة في كافة أرجاء الطبيعة ، وهذه الحركة تتم من خلال الأضداد التي تتحدد حياة الطبيعة بصراعها المستمر، وبانتقالها النهائي أحدها إلى الآخر،أو إلى أشكال أرفع»[2].

ومن هذا كله يخلص الفكر الوضعي الاقتصادي إلى أن الطبيعة شحيحة بمواردها، لا تعطي الإنسان كل ما يحتاج إليه، ويذهب هذا الفكر أيضا إلى أن قدرات الإنسان على إنتاج ما يحتاج إليه من سلع وخدمات هي قدرات محدودة، وهكذا ينتهي الفكر الوضعي إلى إن كلا من الموارد الطبيعية والاقتصادية نادرة بطبيعتها[3].

والفكر الوضعي لا يتحدث عن الندرة المطلقة، و إنما يتحدث عن الندرة النسبية؛ أي أن الموارد محدودة في مواجهة رغبات غير محدودة، فما لم توجد الرغبة فلا مجال للحديث عن الندرة، و قد أخذت مقولة الندرة جانبا هاما في النظرية الاقتصادية الغربية حتى أن البعض يطلق على علم الاقتصاد اسم « علم الندرة»[4].

ونلاحظ فيما ساقه الداودي من استدلال، أن القرآن الكريم يرفض التفسير المادي البحت للمشكلة الاقتصادية، بل يعتبر أن ما يعرض من ندرة في الأموال وهي التي سماها القرآن " الشر"،وما يحصل من وفرة، والتي سماها "الخير" إنما يعرض بغرض الاختبار، وأن واجب الإنسان هو إكمال النقص في الطبيعة بجهده الواعي وإرادته الحرة للخير، والتحكم في رغباته ونزواته بالانقياد للشرع .

2- اختبار تفاعل الإنسان مع أخيه الإنسان لعمارة الأرض:

إن الفكر الوضعي فكر علماني ينطلق من إيديولوجيا السيطرة وإبعاد القيم عن أي تحليل علمي،ولذلك فقد أقام علم الاقتصاد الراهن على فرضية الندرة النسبية للموارد التي تلقي تبعة الفقر والمجاعات، وسوء توزيع الثروات على الطبيعة، وبذلك تخلي الإنسان من أي مسؤولية جراء ما يحدث من اختلال اقتصادي وتدهور اجتماعي،وفي الأخير تبرر حالة اللاتوازن في توزيع الثروة بأنه نتيجة طبيعية لديناميكية السوق.

[1] - تشارلز داروين، أصل الأنواع. (ترجمة إسماعيل مظهر) ، الجزائر: موفم للنشر،1991، ج1،ص ص 118-119.

[2] - توفيق سلوم، أنجلز: ديالكتيك الطبيعة. بيروت: دار الفارابي، ط1، 1976، ص138.

[3] - حسين غانم، الاقتصاد الإسلامي والمشكلة الاقتصادية. المنصورة:دار الوفاء، ط1، 1991، ص7.

[4] - المرجع نفسه،ص8.

أما النظرة الإسلامية فقد ألمح إليها الداودي بمجموعة من الآيات التي تكشف بنصها وفحواها عن الحكمة والعلة في تفاوت الرزق، فبينما يفسرها الفكر الغربي بالتناقض بين ندرة الموارد ولا محدودية الحاجات والرغبات، يفسر الاقتصاد الإسلامي - من وجهة نظر الداودي- سبب تفاوت الأرزاق بما يلي:

أ- منع البغي والعدوان:

أشار إليه الداودي بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْاْ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٞ﴾ [1] ، يشرح سيد قطب هذه الفكرة بقوله : « هذا يصور نزارة ما في هذه الحياة الدنيا من أرزاق مهما كثرت، بالقياس إلى ما في الآخرة من فيض غزير، فالله يعلم أن عباده هؤلاء البشر لا يطيقون الغنى إلا بقدر، وأنه لو بسط لهم في الرزق من نوع ما يبسط في الآخرة لبغوا وطغوا، إنهم صغار لا يملكون التوازن... ثم جعل رزقهم في هذه الأرض مقدرا محدودا بقدر ما يطيقون، واستبقى فيضه المبسوط لمن ينجحون في بلاء الأرض، ويجتازون امتحانها، ويصلون إلى الدار الباقية بسلام» [2] .

وهكذا نرى أن أسس نظرة الاقتصاد الإسلامي للمشكلة الاقتصادية تقوم على تحميل الإنسان المسؤولية الكاملة في خلقها أو القضاء عليها، كما أن ربط الحياة الدنيا المادية القصيرة بالحياة الآخرة اللانهائية يحد كثيرا من غلواء الصراع من أجل ما يفوق الكفاية، مما يترك المجال لإصغاء الإنسان إلى ما نزل إليه من وحي يحدد ما له وما عليه .

ب- **حتى لا تختل القيم من أجل تفاوت الأرزاق:**

يقر الإسلام بتأثير العامل المادي في حياة الإنسان وضغوط الحاجة والفقر، ولذلك فتح الله سبل العيش للناس جميعا، لكن رغم هذا فهو يؤكد على أن الغاية الحقيقة لحياة الإنسان ليست هي المادة، وهذا ما أشار إليه الداودي حين ساق قوله تعالى : ﴿ وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ ﴿٣٤﴾ وَزُخْرُفًاۚ وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۚ وَٱلْأٓخِرَةُ

---

[1] - سورة الشورى، الآية27.

[2] - سيد قطب، في ظلال القرآن. القاهرة- بيروت: دار الشروق، ط 24، 1995، ج5، ص3157.

عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[1] والمعنى : لولا أن يعتقد كثير من الجهلة أن إعطاءنا المال دليل على محبتنا

لمن أعطيناه فيجتمعوا على الكفر لأجل المال " لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة" أي سلالم ودرجا من فضة "عليها يظهرون" أي يصعدون، " ولبيوتهم أبوابا" أي أغلاقا على أبوابهم ، " وسررا عليها يتكئون" أي جميع ذلك يكون فضة، "وزخرفا" أي وذهبا [2] .

فالمؤمن إذا لا تختل عنده معايير القيم مهما اختلت الظروف الاقتصادية، وهذا لا يعني إهمال تأثير الجانب الاقتصادي المادي بل المقصود خلق توازن بين الحاجات المادية والحاجات المعنوية لدى الفرد وهذه خاصية فارقة بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الغربي .

---

[1] - سورة الزخرف ،الآية33.

[2] - أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم.الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999، ج7، 226.

المبحث الثاني

الملكية في فكر الداودي

نفرد هذا المبحث لأنواع الملكية وأقسامها في فكر الداودي، آخذين بعين الاعتبار جهة الملكية إن كانت خاصة أو عامة، وبناء على هذا سنتناول ما يلي:

– الملكية الخاصة: من جهة تقريرها، وذكر حدودها وضوابطها.

– الملكية العامة : وسندرس أنواعها وحدودها ونقاط تكاملها مع الملكية الخاصة.

و الملكية العامة جزء من الملكية الجماعية التي تشمل الملكية العامة وملكية الدولة، و قد اخترنا هذا الاعتبار في التقسيم دون بقية الاعتبارات الأخرى المعروفة لمناسبتها لعملية التحليل الاقتصادي، إذ أن شكل الملكية كان عبر التاريخ عاملا أساسيا في تمايز المذاهب الاقتصادية.

و هذه الأنواع الثلاثة للملك عرفتها و أقرتها الشريعة الإسلامية، و قد سبقت بذلك سائر النظم الوضعية[1] و على سبيل المثال : مر نظام الملكية العامة في فرنسا بعدة مراحل تاريخية، حتى استقر كل من التشريع و القضاء و الفقه على الأخذ بتقسيم أموال الأشخاص العامة إلى أموال عامة و أموال خاصة، و هو تقسيم لم يكن معروفا في النظام الملكي الفرنسي أو في عهد الثورة الفرنسية ، حيث بدأ ظهوره في أعقاب صدور القانون المدني الفرنسي و الذي أورد في مواده أرقام 538 – 540 عبارتي الأموال العامة و أموال الأمة ،ثم توالت الشروح على هذه المواد حتى استقر الأمر إلى تقسيم الملكية باعتبار صاحبها إلى ملكية خاصة و ملكية أشخاص إدارية، وملكية الأشخاص الإدارية إلى ملكية أموال عامة وملكية أموال خاصة[2] ، و سنقسم دراستنا للملكية في هذا المبحث إلى مطلبين: نفرد الأول للملكية الخاصة و الثاني للملكية العامة، أما ملكية الدولة فسنتناولها عند الحديث عن موارد الدولة.

[1] - عبد الحميد محمود البعلي، الملكية وضوابطها في الإسلام دراسة مقارنة مع أحدث التطبيقات العلمية المعاصرة . القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1985، ص85.

[2] - محمد فاروق عبد الحميد، المركز القانوني للمال العام دراسة مقارنة. الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية، 1984، ص ص10- 12.

المطلب الأول: الملكية الخاصة عند الداودي

الملكية الخاصة هي ما كانت لفرد أو مجموعة من الأفراد على سبيل الاشتراك، فيخول لصاحبها الاستئثار بمنافعها، والتصرف فيها، وفي حال الكثرة يكون انتفاعا كل فرد انتفاعا محدودا بما له فيها من نصيب معلوم[1]

تظهر أهمية الملكية الخاصة و تأكيد حرمتها عند الداودي، من خلال النصوص التي أوردها في مقدمة الكتاب، حيث شدد على الحقوق الشخصية للأفراد، و على رأسها حق التملك ضمن الحدود المشروعة، فأكد على ثبات الملكية بعد تقررها، و أنكر على الأفراد و الحكام الذين استغلوا نفوذهم و تعسفوا في استعمال السلطة، بأن تعدوا على الملكيات والحقوق الخاصة. وقد تناول الداودي موضوع الملكية الخاصة من خلال أدلة مشروعيتها و حرمتها من نصوص الكتاب والسنة و أقوال العلماء ، كما بين في مواضع مختلفة من كتابه الأسباب المنشئة لها، و القيود و الضوابط التي ترد عليها، و سنعرض عناصر الملكية الخاصة عند الداودي كما يلي :

1 – تقرر الملكية الخاصة وحرمتها :

ينطلق الداودي من فكرة إن الملكية الخاصة حق طبيعي ينبغي حمايته، و لا يزول هذا الحق إلا بسبب شرعي واضح و يستشهد لذلك بنصوص من الكتاب و السنة منها [2]:

- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾[3] و قوله ﷺ : " إن دمائكم و أعراضكم و أموالكم عليكم حرام ،كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، فلا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض، ألا هل بلغت ، اللهم فاشهد "[4] .

و ما قرره الداودي هنا هو ما أجمع عليه الفقهاء و مفكرو الاقتصاد الإسلامي لأن أصوله النظرية واضحة في التشريع الإسلامي[5] ،بل هي نظرة الأديان السماوية جميعا، و على سبيل المثال يرى القديس توما الأكويني و القديس أوغسطينوس و أغلبية اللاهوتيين الكاثوليك أن الله خالق جميع الأشياء، و هو وحده مالكها الحقيقي ، و الملكية الخاصة ليست إلا سلطة - استخلاف بالمفهوم الإسلامي- منحها الله للإنسان للاستفادة من الخيرات، إنها مجرد حق استغلال أو إقطاع ناله الإنسان من الله .[6]

---

[1] - عبد الحميد محمود البعلي، مرجع سابق ، ص86.

[2] - الداودي،ص ص 62- 63.

[3] - سورة البقرة الآية 188

[4] - أخرجه مسلم ج2، ص889. وأبو داود،ج2،ص185.وابن ماجه،ج2،ص1025.وأحمد،ج5،ص68.

[5] - عبد الحميد محمود البعلي مرجع سابق ،ص86

[6] - فليستيان شالاي، تاريخ الملكية .(ترجمة صباح كنعان) ، بيروت: منشورات عويدات،د.ت، ص61

و يؤكد الداودي على قيمة الملكية الخاصة، حيث يقر الدفاع عنها إذا تقررت، و لو كان الذي ينازع فيها هو ولي الأمر نفسه، إذا لم يكن هناك مبرر شرعي لفعله، فقد سئل عن قوم من البربر، من الجيش الذي فتح صقلية، عمدوا إلى موضع من الأرض التي فتحوا، فسألوا فيه واليهم على أن يسلموا له نصيبهم من القسمة، فأعطاهم إياه فاقتطعوه، فأقاموا الزمان الطويل ثم طلبوا بعد ذلك من سلطان آخر فامتنعوا و حاربوا عليها حتى أجلوا منها هل يحل سكناها أو اشتراء ما رفع من طعامها ؟ فأجاب : « إن كان صاحب الجيش قسم باقي ما افتتح على سائر أهل الجيش ، و كان ما أعطى هؤلاء قدر حقوقهم أو أقل أو أكثر قليلا بما يتغابن الناس بمثله في البيوع أو زادهم زيادة بينة حسبها من الخمس و جعل الزيادة نفلا لهم ، فذلك ماض لهم ، و لهم أن يدافعوا عنه من أراد أخذه »[1] و الداودي في كتابه منسجم مع النظرة الإسلامية التي تحترم غريزة حب الامتلاك، و تقر الملكية الخاصة لكن ضمن أطرها الشرعية التي تحددها الشريعة الإسلامية، فالنظرة الإسلامية تقع في المنطقة الوسط بين المنطق الشيوعي الذي يحارب الملكية الخاصة، و بين المنطق الليبرالي الذي يحررها من كل قيد حتى تصل درجة الاحتكار و الكنز.

2- أسباب الملكية:

تعرض الفقهاء للأسباب المنشئة للملكية بتفصيل كبير، وسنتتبع أهم هذه الأسباب كما وردت عند الداودي فيما يلي:

أ- الميراث:

يرى الداودي أن الميراث سبب طبيعي للتملك ،ولهذا يحبذ الاعتدال في الوصية كي لا يضر ذلك بالورثة،يقول تعليقا على قوله تعالى :﴿ وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُواْ قَوْلاً سَدِيدًا ﴾[2] : « ذلك أن من حضر من يوصي فلوصيه أن لا يجحف بورثته كما يحب هو أن تكون ورثته ،ويدل أيضا على صحة ما قلناه أن كعب بن مالك حين تاب الله عليه قال: يا رسول الله إن من توبتي أن أنخلع من مالي إلى الله وإلى رسوله، وأن لا أقول إلا حقا فقال: " أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك"[3] ، وأن سعدا* استأذنه في أن يوصي بثلثي ماله

* سعد بن أبي وقاص .

[1]- الداودي،ص173.

[2] - سورة النساء الآية، 9.

[3]- أخرجه البخاري،ج2،ص518،وج3،ص1013. مسلم، ج4، ص2127. أبو داود،ج3،ص240. الترمذي،ج5،ص 281 ،أحمد،ج6،ص389.

فقال:لا، قال: فالشطر، قال: لا،فالثلث، قال: "الثلث والثلث كثير، أنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم فقراء يتكففون الناس" [1]»[2].

إن اعتبار الميراث طريقا سليما للملكية شيء مجمع عليه في الشريعة الإسلامية،ونصوص القرآن والسنة واضحة في بيانه،خلافا لبعض التوجهات الغربية الطوباوية التي تعتبر أن الميراث طريق غير عادل للملكية، لأنه انتقال مال إلى من لم يسهم في جمعه وتكوينه ولم يبذل فيه جهدا،فنقرأ عن "سان سيمون" اعتباره الوراثة عارا أكبر، لأنها تثبت الثروات القهرية،وتفصل الملكية عن الطاقة،فهي مبنية على الاستهلاك دون الإنتاج،فعن طريق الوراثة يفرض المالك على الإنسان الذي لا يملك- العامل- حق الغالب على المغلوب، ولهذا يقترح إلغاء كل وراثة منحرفة (ما كانت خارج النسل المباشر)،واقتطاع ضريبة ثقيلة على كل إرث مباشر، وجعل الدولة هي الوريث الوحيد لكل إنسان[3] .

إلا أن هذه الحجة غير مقنعة من وجهة النظر الإسلامية لأن الإسلام يراعي شفقة الإنسان على عقبه، فهذه الشفقة تكون في غالب الأحيان حافزا للمزيد من العمل ومضاعفة الجهد، والميراث سبب للتكافل الذي يجعل السابق يترك للاحق كما بين ذلك الحديث الذي ساقه الداودي:" إنك إن تذر ورثتك أغنياء...الحديث"،وهناك من الكتاب الغربيين من يدافع عن الميراث باعتباره امتدادا طبيعيا لحق الملكية،منهم الاقتصادي الفرنسي بول لوروي بوليو* في كتابه " مبحث نظري وعملي في الاقتصاد السياسي"،فهو يعتبر أن ما تملكه يمكنك إعطاءه بعد الموت،وترك وصية به،كما يرى أن الوراثة مشروعة أخلاقيا، لأنها تعزز روابط العائلة، فالأمل بتوفير رفاهية أكثر للأبناء يدعم نشاط الأهل، كما يرى بان الوراثة نافعة أيضا من الناحية الاجتماعية والاقتصادية،فبدون الوراثة يتوقف البشر ابتداء من عمر محدد عن العمل،ويستهلكون كل ما أنتجوه سابقا،فالمجتمع باعتباره كائنا يحتاج لإنتاج غزير ويستفيد من التقدم ومن جميع المحركات والمحفزات، وهو الرابح الأكبر من الإرث الفردي [4].

والمطلع على أحكام الإرث في الإسلام يلاحظ أنها تشرك عددا كبيرا من أقرباء الميت في التركة ولا تحصرها في طبقة معينة منها، كما هو شأن الإرث في أكثر شرائع العالم وهذا ما يؤدي حتما إلى تفتيت الثروات مهما كانت كبيرة،وتقسيمها إلى ملكيات صغيرة[5].

ب- المكاسب غير التعويضية:

نقصد بالمكاسب غير التعويضية، ما يحصله المرء من الغير على سبيل التبرع، دون أن يطالب بدفع مقابل لهذا المكسب،ويشمل ذلك الوصايا والهبات والصدقات،ويعتبر الداودي هذا النوع من الكسب

---

* P .Leroy - Beaulieu (1843 - 1916) : اقتصادي فرنسي،من أعماله كتاب " مبحث نظري وعملي في الاقتصاد السياسي"

[1]- أخرجه البخاري،ج5،ص2047. الترمذي،ج4،ص430.النسائي،ج6،ص241.

[2]- الداودي ،ص347.

[3]- فيليسيان شالاي،مرجع سابق،ص101.

[4]- المرجع نفسه،ص115.

[5]- مصطفى السباعي، <u>التكافل الاجتماعي في الإسلام</u>. الرياض: دار الوراق- بيروت:المكتب الإسلامي، ط1، 1998، ص136.

طريقا مشروعا للملكية،بل هو طريق مستحب لتداول الثروة وإعادة توزيعها،ولهذا يعلق على فعل سعد السابق حين أراد أن يتصدق بجزء من ماله: « فهذا من الغنى الذي لا يطغي ،ولو كان كلما زاد كان أفضل لنهاه أن يوصي بشيء، ولقصرت أيدي الناس عن الصدقات، وعن الإنفاق في سبيل الله،ولكان ذلك يؤدي إلى حال دون »[1].

وما يؤكده الداودي هنا من اعتبار الوصايا والصدقات والتبرعات والهبات أعمالا تنشر الخير و لرفاه الاقتصادي والاجتماعي يختلف تماما عن النظرة الرأسمالية الكلاسيكية وما بعدها التي تعتبر الإحسان والإنفاق الخيري عملا غير اقتصادي، ولا يمكن تناوله اقتصاديا، بل هو على العكس تماما يعين على الكسل ويعيق الإنتاج،يقول آدم سميث*:« إننا لا نتوقع توفير غذائنا من إحسان الجزار أو بائع الجعة أو بائع الخضار بل من حرصهم على مصلحتهم، نحن لا نخاطب فيهم إنسانيتهم بل حبهم لأنفسهم ،ولا نحدثهم أبدا عن احتياجاتنا الخاصة بل عن مصلحتهم الذاتية »[2] ، ويصرح في نفس الموضع: « أنا لم أعرف أبدا أن خيرا كثيرا فعل من طرف أولئك الذين يسعون للخير العام، فهو تظاهر ليس شائعا في وسط التجار،يكفي الثناء عليه بكلمات قليلة »[3]، ويرى سميث أن الفرد وهو يسعى لتحقيق مصلحته تقوده يد خفية تؤدي في النهاية إلى تحقيق مصلحة المجتمع[4]،وقد استغلت فكرة اليد الخفية عند آدم سميث استغلالا مبالغا فيه لخدمة الاحتكارات الرأسمالية إلى حد جعل جون كينث جلبرايث يقول: « الإشارة على اليد الخفية لها في نظر الكثيرين رنين صوفي غامض، فهي قوة روحية تساند السعي إلى تحقيق المصلحة الذاتية، وتوجيه الناس في السوق نحو أسلم الغايات عاقبة،غير أن الأخذ بهذا الرأي يسيء كثيرا إلى سميث، فاليد الخفية وهي أشهر استعارة في الفكر الاقتصادي كانت عنده مجرد استعارة لغوية... إن السوق في أيامنا هذه قد اكتسبت في الحقيقة بركة لاهوتية، وهو ما لم يكن سميث

---

* Adam Smith (1723-1790): فيلسوف واقتصادي انكليزي، رائد المذهب الاقتصادي الحر،اشتهر بكتابه " ثروة الأمم"، الذي بين فيه مفهوم الثروة ، وبأنه نتيجة العمل الانساني، كما تحث فيه عن دو تقسيم العمل وعن نظريته في القيمة وعن الدخل القومي ،وغير ذلك. ترجمته في:www.econlib.org\LIBRARY\Enc\BIOS\Smith.html

[1]- الداودي ،ص347.

[2] - Adam Smith, An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Oxford: Project Gutenberg, P12.

[3] - Ibid,p214 .

[4] -Loc.Cit.

ليوافق عليه »[1] ، يقول جون زيغلر:« ريكاردو* وسميث هما الأبوان المؤسسان للمبدأ الليبرالي المتطرف الذي يشكل الأساس للأنا المثالية الجماعية لسادة العالم الجدد ، ولكن ماذا يقول هذا المبدأ ؟ إن رأس المال إذا ترك وحده حرا طليقا من أي قيد يذهب بصورة عفوية،في كل لحظة إلى المكان الذي يحقق فيه أعلى ربح،فإن عامل التكلفة المقارنة للإنتاج يفصل في تقرير مكان الإنتاج،ويجب ملاحظة أن هذا القانون يولد العجائب، ففي المدة بين عامي 1960و 2000 زادت ثروة العالم كله ستة أضعاف، والأوراق المالية في البورصة زادت قيمتها بنسبة 1000 بالمائة ، يبقى موضوع التوزيع، إن ريكاردو وسميث عالمان متدينان في أعماقهما، لقد كان يعيش بعيدا في غلاسكو و لندن أعداد كبيرة من الفقراء ، وكان مصيرهم يشغل بقوة ضمير العالمين، ولذلك وجدا الوصفة المناسبة: " تأثير السيلان"، فهذان العالمان يريان أنه يوجد حد أعلى موضوعي لتراكم الثروة تحدده تلبية جميع الحاجات، وهذه النظرية تنطبق على الأفراد كما على المؤسسات، لننظر في حالة الأفراد ، تقول النظرية: أنه عندما تتضاعف كمية الخبز وتصل إلى حد معين يتم التوزيع على الفقراء بصورة أوتوماتيكية، ذلك أن الأغنياء لا يستطيعون الاستفادة من ثرواتهم بعد إشباع الحد الأقصى من احتياجاتهم مهما تكن مكلفة وغريبة، لذلك فإنهم يعمدون إلى توزيع جزء منها[2] ، لكن الذي ذكره الداودي و استقاه من مصادر الشريعة الإسلامية يخالف هذه النظرية ، إذ المقرر في القرآن الكريم أن الإنسان لا يشبع من المال و لا يتخلى على جزء منه مهما كثر إلا بجهد ولهذا كانت المحفزات بالثواب الأخروي أداة فعالة إسلاميا في جعل الناس يتنازلون عن جزء من ثرواتهم في شكل تبرعات ووصايا وصدقات، ولم تعرف أمة من الأمم أوقافا أوصى بها الأموات مثلما وجد في الأمة الإسلامية منذ بعثة الرسول ﷺ ، أما بدون هذه الحوافز فالأصل ما ذكره الداودي [3] من قوله تعالى : ﴿ وَإِذَآ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ﴾[4] ،وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩ إِذَا مَسَّهُ

* Ricardo, David (1772- 1823): اقتصادي انكليزي من رواد المدرسة الكلاسيكية، هو الذي أعطى الترتيب المنهجي للاقتصاد الكلاسيكي في القرن التاسع عشر، صاحب نظرية"دعه يعمل" و" قانون الأجور الحديدي" و" نظرية قيمة العمل" اشتهر بكتابه:"مبادئ الاقتصاد السياسي والضرائب" .ترجمته في: قاعدة البيانات Encyclopedia Britannica 1999 .

[1]- جون كينث جلبرايث،مرجع سابق،ص78.

[2] - جون زيغلر، سادة العالم الجدد.(ترجمة محمد زكريا إسماعيل)،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، 2003،ص ص66-67.

[3] - الداودي ص 342.

[4] - سورة فصلت، الآية51.

ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا ﴾ [1]ويعلق الداودي على قوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَـٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝ وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ۝ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلۡخَيۡرِ لَشَدِيدٌ ﴾[2] بقوله : «وقيل في قوله :﴿ لِحُبِّ ٱلۡخَيۡرِ لَشَدِيدٌ ﴾ ،أي شديد الحب للمال ، وقيل يبخل لحب المال»[3]، وما قرره الداودي هنا هو ذاته ما انتقدت به النظرة الرأسمالية للثروة يقول جون زيغلر: « إن ريكاردو و سميث يربطان بين تجميع الثروة، والحاجات، والاستخدام، في حين أن الواقع يدلنا على أن الملياردير لا يرى أي علاقة ولو كانت ضعيفة جدا بين جمع المال وتأمين احتياجاته، مهما تكن متصلة بالرفاه ، وإذا كان الملياردير لا يستطيع أن يسافر على ظهر عشر بواخر معا أو يسكن عشرة قصور في آن واحد ، أو أن يأكل خمسين كيلو غراما من الكافيار في وجبة واحدة، فأن هذا ليس له أي أهمية أو تأثير في السعي لجمع المال، فالمال يولد المال والمال وسيلة للسيطرة والوصول إلى القوة، وإرادة السيطرة لدى الإنسان غير قابلة للإشباع وليس لها حدود موضوعية »[4]

وقد جاء التشريع الإسلامي يأمر بالإنفاق والبذل للحد من غلواء حب التملك والسيطرة بقوة المال والطغيان، وقد أشار الداودي لذلك وهو يسوق قوله تعالى : ﴿ وَلَوۡ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزۡقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَـٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٌ ﴾ [5] ، وقوله تعالى : ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَـٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ﴾[6] حيث يوجه إلى مصادر أخرى لإشباع غريزة حب السيطرة والقوة، غير جمع المال والمادة، هي القوة النفسية والروحية، وهنا يسوق الداودي حديث النبي ﷺ[7] : " ليس الغنى بكثرة العرض أنما الغنى غنى النفس" [8]

---

[1]- سورة المعارج، الآيات19- 21.
[2]- سورة العاديات، الآيات6- 8.
[3] - الداودي،ص343.
[4] - جون زيغلر، مرجع سابق،ص67.
[5]- سورة الشورى، الآية27.
[6]- سورة العلق، الآيات، 6-7.
[7]- أخرجه البخاري،ج5،ص2368. مسلم،ج2،ص726. أحمد،ج2،ص243.
[8] - الداودي،ص343

ج - المعاوضات:

المعاوضة في اللغة : أخذ شيء مقابل شيء أو إعطائه[1] و لا يخرج المعنى الاصطلاحي عند الفقهاء عن المعنى اللغوي، و قد قرر الداودي في بداية كتابه أن الأصل في أي اعتياض مالي عرضه على أحكام الشرع و إلا كان من أكل أموال الناس بالباطل ، و استدل المؤلف لهذا المبدأ بقوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾[2].و أكثر المؤلف من الاستدلال حول الأموال المغصوبة دون عوض لأصحابها، و بين أن كل احتيال لتحويل الملكية بهذا الشكل مرفوضا شرعا، و لا تثبت به ملكية مهما طالت المدة. فهو يقول :« لا خلاف بين الناس أن من غصب مالا أو أخذه بغير حق أنه دين عليه و قد بدأ الله الدين على الميراث و أجمعت الأمة أنه مبدأ على الوصايا، فما كان هذا سبيله لم يكن لوارث أن يأخذه و ثم من هو أحق به منه، علم من يستحقه أو جهل، و يطلب إن جهل فإن أيس منه كان مما أفائه الله على المسلمين »[3].

و الأصل في عقود المعاوضات هو الحرية، أي ترك الناس أحرارا في أن يعقدوا من العقود ما يرون و بالشروط التي يشترطون، غير مقيدين إلا بقيد واحد، وهو ألا تشتمل عقودهم على أمور قد نهى عنها الشارع و حرمها، كأن يشتمل العقد على ربا أو غرر أو نحو ذلك مما حرمه الشرع الإسلامي .

د - الغنائم:

يعرف صاحب المغرب الغنيمة بأنها : « ما نيل من أهل الشرك عنوة والحرب قائمة و حكمها أن تخمس، و سائرها بعد الخمس للغانمين خاصة » [4].

فالغنيمة سبب من أسباب الملكية الخاصة و هذا ما ذكره الداودي حين قال : « و أجمع العلماء أن جميع ما غنم الجيوش مما يصلون به إلى عسكرهم من الأموال سوى الأسلاب و الطعام، أن خمسه

---

[1]- محمد بن مكرم ابن منظور ، لسان العرب.بيروت: دار صادر،ط1،د.ت،ج7،ص192.

[2] - سورة النساء، الآية29.

[3] - الداودي،ص189.

[4] - ناصر بن عبد السيد المطرزي، المغرب. بيروت: دار الكتاب العربي،د.ت، ص 347.

مصروف فيما ذكر الله تعالى : في آية الخمس[1] و أن أربعة أخماسه بين الأحرار من أهل الجيش ، إلا من كان منهم صغيرا لا يطيق القتال أو امرأة فلا سهم لهم»[2] .

و يفيد كلام الداودي أن سبب الملكية في الغنيمة هو الاشتراك في القتال، ولهذا لم يعط منها الصغار و النساء لأنهم لا يقاتلون عادة ، و لكن يعطى لهم من خمس الغنيمة على سبيل الرضخ و قد أيد الداودي هذا الرأي فقال : « و إن رأى الإمام أن يرضخ لهم من الخمس فعل و هذا في غير الأسلاب و ما يؤخذ من المشركين من كسوة أو سلاح أو ما يركبون» [3] مع أن الرأي المشهور في مذهب مالك - مذهب المؤلف- خلاف ذلك . قال ابن رشد: « إنما اختلف هل يرضخ لهم من الغنيمة على غير وجه القسم فلم يرى ذلك مالك رحمه الله و ذهب ابن حبيب إلى أن ذلك مما يستحب للإمام أن يفعله»[4].

ويبدو أن الداودي يرى تثمين حضور الأصناف غير المقاتلة من الناس ارض المعركة بإشراكهم ولو بجزء قليل من الغنيمة. لكن المؤلف يحرص على بيان أن سبب تملك الغنيمة إنما هو الحرب ،فلا تؤخذ الغنائم من المسالمين والمستأمنين ومن لم يخرج للقتال، ولهذا رد كل الآثار التي وردت في أن النبي ﷺ قاتل وغنم من لم يحاربه من الكفار، منها ما نقله "من أن سلمة بن الأكوع قتل رجلا من الكفار هو طليعة لهم فاستقبله رسول الله ﷺ ومعه الناس، قال من قتل الرجل ،قالوا : سلمة بن الأكوع ،قال : له سلبه أجمع"[5]. و قد نقل الداودي رأي من يقول : « فدل هذا أنه قتله قبل الوقعة لأن الموضع الذي قتله به سلمة لم يكن موضعا به بلاد حرب »[6] و يعقب الداودي فيقول : « و ما احتج به فليس بشيء لأن الغنيمة إنما تجب بالإيجاف* و الملاقاة، فقد كان ذلك »[7] ،أي أن النبي ﷺ ما كان ليعطيه سلب المقتول لو لم يكن ذلك في خضم لقاء العدو، مؤكدا أن الحادثة وقعت لسلمة أثناء التقاء المتحاربين من المسلمين والكفار، مثبتا النظرة الإسلامية في احترام ملكية الأفراد ولو كانوا من غير المسلمين في حالة الحرب، إذا كانوا مدنيين غير مقاتلين .

و لو قارنا بين المبادئ الإسلامية التي أشار إليها الداودي و بين تلك التي سادت لدى الأمم قديما و حديثا، نرى الفرق واضحا جدا، فالمفهوم المتداول لدى الفقهاء و المفكرين المسلمين حول ما تبيحه

---

* الإيجاف: إعمال الخيل في تحصيل العدو.أنظر: الفيومي ، المصباح المنير،مادة: وجف،ص650

[1] - سورة الأنفال الآية 4.

[2] - الداودي، ص 67.

[3] الداودي ص 68

[4] - أبو الوليد ابن رشد الجد، البيان و التحصيل، مرجع سابق،ج2،ص555..

[5] - أخرجه مسلم، ج 3، ص 1374. أبو داود، ج 3، ص 49. أحمد، ج 4 ، ص 53.أبو عوانة في مسنده،ج 4، ص 237-238.

[6] الداودي ص 84

[7] - الداودي 85

الحرب من ممتلكات الأفراد ينحصر فقط في الغنائم، و عبارة غنائم الحرب عند المسلمين يقابلها عند الغرب مصطلح " Booty of war " و هي تعني عندهم ما تعني عندنا أي الممتلكات المستولى عليها في ميادين القتال أو في المدن المحاصرة فقط [1]

و لكن الحرب عندهم تضيف حقا آخر زائدا على الغنيمة هو حق الاستيلاء على ممتلكات العدو "Captured enemy property " و الذي بمقتضاه يمتلك الجنود تملكا شخصيا كل ما تصل إليه أيديهم من ممتلكات العدو ، و لم يتوصل الفكر الغربي إلى وضع قوانين لحماية الملكيات في الأقاليم المحتلة إلا حديثا ضمن " لائحة لاهاي " ،حيث تنص المادة (23) على :" حضر تدمير ممتلكات العدو أو الاستيلاء عليها ما لم تتطلب ذلك ضرورات الحرب ".

و تنص المادة (28) على أن : " نهب المدن والضواحي محضور حتى ولو كانت قد فتحت عنوة"[2] .

هـ - إحياء الموات:

الإحياء في اللغة جعل الشيء حيا، والموات الأرض التي خلت من العمارة والسكان وهي من التسمية بالمصدر، وقيل الموات الأرض التي لا مالك لها، و لا ينتفع بها أحد.[3]

و إحياء الأرض الموات عند جمهور الفقهاء: هو أن يعمد شخص إلى أرض لم يتقدم ملك عليها لأحد فيحييها بالسقي، أو الزرع، أو الغرس، أو البناء، فتصير بذلك ملكه ، سواء كانت فيما قرب من العمران أم بعد و سواء أذن له الإمام في ذلك أم لم يأذن، و عند أبي حنيفة لا بد من إذن الإمام مطلقا،و عند مالك لا بد من إذن الإمام فيما قرب من العمران لحاجة الناس إليه من رعي و نحوه[4] و قد نقل الداودي خلاف العلماء في ثبوت الملكية بالإحياء بعد أن ساق حديث النبي ﷺ : "من أحيا أرضا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق" [5] * فقال :« قال بعض العلماء : العرق أربعة ، فعرقان ظاهران و عرقان باطنان ، فالظاهران، الغرس والبناء، والباطنان العيون والآبار»[6]. و نقل رأي المالكية فقال:« و ذلك في

---

* العرق الظالم : هو أن يجيء الرجل إلى أرض قد أحياها رجل قبله فيغرس فيها غرسا غصبا ،أو يزرع أو يحدث فيها شيئا لا يستوجب به الأرض، قال ابن الأثير : « و الرواية لعرق بالتنوين و هو على حذف المضاف أي لذي عرق ظالم ، فجعل العرق نفسه ظالما و الحق لصاحبه» . ابن منظور، لسان العرب ، ج10 ، ص 240 .

[1] - مصطفى كامل شحاتة ، الاحتلال الحربي و قواعد القانون الدولي المعاصر. الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع : 1981 ، ص222 .

[2] - مصطفى كامل شحاتة،مرجع السابق ، ص 227 .

[3] - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية. الكويت:وزارة الأوقاف الكويتية،ج2 ،ص 238.

[4] - سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي. دمشق: دار الفكر، ط2، 1988، ص108.

[5] - أخرجه البخاري،ج2،ص823 ، أبو داود،ج3،ص128،الترمذي،ج662،3،مالك،ج743،2.

[6] - الداودي ص 133

الفيافي و ما باعد العمران، فكأنه نحا إلى ما في الأثر مما لا تناله أخفاف الإبل، و إليه ذهب ابن القاسم[1].

و قد اشترط الفقهاء في اعتبار الأرض مواتا ألا تكون مملوكة لشخص معين معروف، غير أن ذلك الشرط ليس لتحقيق كونها مواتا بل لاعتبار الإحياء سببا للملكية، فإن الأرض تعتبر مواتا إذا تحقق أنها ليست من مرافق العمران، ولا تصلح للزراعة، و لو كان لها مالك معروف، غير أن الإحياء لا يعتبر سببا للملكية إلا إذا كانت الأرض لا يعرف لها مالك ، سواء أكانت لم يجر عليها ملك قط ، أم جرى عليها ملك و لكن في غير عصور الإسلام، أو جرى عليها ملك في العصور الإسلامية و لم يعرف صاحبه ، فما دامت لم يعرف لها مالك معين فهي موات[2] . ثم انتقل الداودي إلى ذكر بعض التفاصيل المتعلقة بضوابط إحياء الموات الذي يقرب من العمران، فذكر رأي بعضهم أنه من حقوق العمران[3] و هو رأي أبي يوسف، حيث يقول تحت عنوان: فصل في موات الأرض في الصلح و العنوه و غيرها ...« إذا لم يكن في هذه الأرضين أثر بناء و لا زرع ولم تكن فيئا لأهل القرية و لا مسرحا و لا موضع مقبرة و لا موضع محتطبهم، و لا موضع مرعى دوابهم و أغنامهم، و ليست ملك لأحد و لا في يد أحد، فهي موات، فمن أحياها أو أحيا منها شيئا فهي له[4].

و ما استثناه أبو يوسف من الأماكن و الأراضي التي لا يمكن أن تثبت ملكية لمن أحياها هو ما تتبناه اليوم معظم القوانين المدنية ، بل إن هناك قاعدة قانونية تقول بعدم جواز الحجز على الأموال العامة، و ترجع الحكمة من تقريرها إلى أن السماح بإمكانية الحجز على الأموال العامة و منها الأراضي القريبة من المرافق العامة سوف يتعارض مع تخصيص هذه الأموال للمنفعة العامة و يقضي حسب مسار خطواته الطبيعية إلى خروج المال عن ملكية الإدارة بغير إرادتها إلى ملكية الغير ، الأمر الذي يبعدها عن المجالات المخصصة لها.[5]

غير أن هناك حالة يمكن فيها إقرار إحياء ما قارب العمران ، وذلك إذا أذن الإمام -لأنه يمثل الدولة و يحمي المال العام - و لم يكن هناك ضرر من هذا الإحياء ، وقد نقل الداودي هذا الرأي عن مالك فقال:« ليس لأحد أن يحييه- ما قارب العمران - إلا بإذن الإمام ،و هو أحد قولي ابن القاسم»[6] ، لأن مسؤولية حماية المرافق و الملكيات العامة من اختصاص الإمام .

---

[1] - الداودي ص 133.

[2] - محمد أبو زهرة ، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية ، القاهرة : دار الفكر العربي ،1977 ، ص 113 .

[3] - الداودي ، ص 133 .

[4] - أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم : كتاب الخراج (ضمن مجموعة في التراث الاقتصادي الإسلامي) . بيروت ، دار الحداثة ، ط1 ، 1990 ، ص ص175 - 176 .

[5] - محمد فاروق عبد الحميد، مرجع سابق ، ص 732.

[6] - الداودي ، ص134 .

لكن الإمام أبا حنيفة يشترط إذن الإمام في الإحياء مطلقا، سواء كان قريبا من العمران أم بعيدا و قد علل أبو يوسف رأي شيخه فقال:« كان أبو حنيفة رحمه الله يقول : من أحيا أرضا مواتا فهي له إذا أجاز الإمام ، ومن أحيا أرضا مواتا بغير إذن الإمام فليست له، و للإمام أن يخرجها من يده و يضع فيها ما رأى من الإجارة و الإقطاع ، وغير ذلك ... حجته في ذلك أن الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام أرأيت رجلين أراد كل منهما أن يختار موضعا واحدا و كل واحد منهما منع صاحبه أيهما أحق به ؟ ... فإنما جعل أبو حنيفة الإذن جائزا مستقيما و إذا منع الإمام أحدا كان ذلك المنع جائزا و لم يكن بين الناس التشاح في الموضع الواحد و الضرار فيه مع إذن الإمام و منعه »[1] .

و- الاستيلاء على المباح :

من معاني الاستيلاء لغة: وضع اليد على الشيء و الغلبة عليه و التمكن منه.

و في اصطلاح الفقهاء: إثبات اليد على المحل أو الاقتدار على المحل حالا و مآلا، أو القهر والغلبة و لو حكما، أما الفعل المادي الذي يتحقق به الاستيلاء فإنه يختلف تبعا للأشياء و الأشخاص، أي أن مدار الاستيلاء على العرف[2] .

و هناك ألفاظ قريبة المعنى من هذه الكلمة منها مصطلح الحيازة : و هي لغة من حزت الشيء أحوزه حوزا و حيازة ضممته وجمعته و كل من ضم لنفسه شيئا فقد حازه[3] و عند الفقهاء عرفها الدردير بقوله: « وضع الشيء و الاستيلاء عليه» [4]. و منها وضع اليد: و يستفاد من كلام الفقهاء أن وضع اليد هو: الاستيلاء على الشيء بالحيازة[5]. و قد اعتبره ابن عابدين من أقوى قرائن الملكية قال : « إن وضع اليد و التصرف من أقوى ما يستدل به على الملك و لذا تصح الشهادة بأنه ملكه »[6]

وينقل ابن عابدين عن أبي يوسف ما يدعم به رأيه فيقول:« وفي رسالة الخراج لأبي يوسف : و أيما قوم من أهل الخراج أو الحرب بادوا، فلم يبق منهم أحد ، وبقيت أرضهم معطلة ، و لا يعرف أنها في يد أحد، و لا أن أحدا يدعي فيها بدعوى، و أخذها رجل فحرثها، و غرس فيها، وأدى عنها الخراج أو العشر، فهي له ... و ليس للإمام أن يخرج شيء من يد أحد إلا بحق ثابت معروف »[7].

---

[1] - أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص 176 .

[2] - الموسوعة الفقهية ،مرجع سابق، ج 4 ، ص 158 .

[3] - أحمد بن محمد بن علي الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير .بيروت: المكتبة العلمية،د.ت، ص 156 .

[4] - أحمد الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير.القاهرة: دار المعارف،د.ت،ج4،ص320.

[5] - الموسوعة الفقهية ،مرجع سابق، ج4 ، ص 199 .

[6] - محمد بن عابدين ، حاشية رد المحتار على الدر المختار : بيروت ، دار الفكر ، 1995 ، ج4 ، ص 361 .

[7] - نفس المكان .

و يختلف حكم الاستيلاء بحسب الشيء المستولى عليه و تبعا لكيفية الاستيلاء، فالأصل بالنسبة للمال المعصوم المملوك للغير أن الاستيلاء عليه محرم، إلا إذا كان مستندا إلى طريق مشروع، أما المال غير المعصوم فإنه يجوز الاستيلاء عليه، و لهذا قيد محل الاستيلاء، و حصر في المباح .
و قد ناقش الداودي جملة من القضايا المتعلقة بموضوع الاستيلاء على المباح وهي :

و.1 – الأموال التي لا يعرف أربابها:

طرح الداودي قضية الأراضي التي يتطاول عليها الأمد ولا يعرف أصل ملكيتها، فيحل بها ناس زمنا طويلا فلمن تنتهي ملكيتها؟ مثل أرض إفريقيا، حيث نقل عن سحنون قوله : « أنه كشف عن أرض افريقية فلم يثبت عنده فيها خبر»[1].

ثم يعقب المؤلف على سحنون بقوله : « و الذي تواطأ عليه أهل الأمصار ، يرث علم ذلك قرن عن قرن، ويحمل ذلك كافة عن كافة ، أنهم يتملكونها بما تملك به الأموال و يجرون فيها من الإحداث ما يجريه أهل الأموال في أموالهم من البيع و الصدقات و الهبات و التحبيس والارتهان و العرايا و الأصداق و سائر التصدقات و لا يتريبون في ذلك و لا يطعن فيه طاعن ، و لا يقف عنه ذو ورع »[2]

لكنه استثنى حالات محددة و هي :

و.1.أ– أماكن تسمى الأخماس * :

لعل استثناء الداودي لهذه الأراضي من جواز الاستيلاء عليها أو إعمارها يرجح ميله إلى إلحاقها بأملاك الدولة الخاصة أو الفيء ، بينما يرى أبو يوسف أنه تتحول إلى أرض موات فقد قال في كتابه الخراج : « و أيما قوم من أهل الحرب بادوا فلم يبقى منهم أحد ، وبقيت أرضهم معطلة و لا يعرف أنها في أحد و لا أحدا يدعي فيها دعوة ، وأخذها رجل فعمرها و حرثها و غرس فيها و أدى عنها الخراج و العشر فهي له .
و هذه الموات التي وضعت لك في أول المسألة. و ليس للإمام أن يخرج شيئا من يد أحد إلا بحق ثابت معروف و للإمام أن يقطع كل موات و كل ما كان ليس لأحد فيه ملك و ليس في يد أحد، و يعمل في ذلك بالذي يرى أنه خير للمسلمين و أعمم نفعا "[3]

* يحتمل أن يكون أصلها أرضا خراجيه يؤدي أهلها عنها الخمس فسميت بالأخماس.
[1] - الداودي ، ص 307 .
2- الداودي ، ص 308 .
[3] - أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص 178 .

و لعل الداودي اعتبرها من عادي الأرض : و هي كل أرض كان لها ساكن في آباد الدهر فانقرضوا فلم يبقى منهم أنيس فصار حكمها للإمام لقوله ﷺ:" عادي الأرض لله و للرسول ثم هي لكم من بعدي" [1]

و.1.ب– أماكن قد اغتصبت من أهلها :

يرى الداودي أن الأرض المغصوبة التي لا يعرف أهلها تلحق ببيت المال و تصبح من الصوافي و في هذا يقول : « أماكن قد اغتصبت من أهلها و صارت صافية و طال زمانها حتى لا يعرف من أهلها »[2] .

أي هي مستثناة من الإباحة .

و.1.ج – مواضع جلا عنها أهلها لما أخذوا به من المظالم:

حيث مضت الدهور ولم يعرف أهلها فيرى الداودي أنه لا يمكن الاستيلاء عليها و لا تملكها، مما يحتم بقائها فيئا أو وقفا على جميع المسلمين أو يقطعها الإمام لمن يعمرها ولا يملكها .

و يلحق بهذا النوع ما ذكره المؤلف عن أماكن زال عنها أهلها لحروب وقعت بينهم وبين جيرانهم ، فنزل فيها قوم آخرون ، فلا تثبت لمن حل بها أخيرا أي ملكية[3] .

و يعتبر الداودي أن المال الذي عرف مالكوه لكن من غير تحديد بعدد أو بمقدار لا تثبت ملكيتهم له ، و يبقى فيئا للمسلمين ، يقول : « فإن عرف أهلها – أي الأرض – و جهل عددهم ، ولم يدر من غاب عنهم ممن حضر و لا من كان له فيها شيء و لا من لم يكن له شيء، ولم يعلموا قلة أملاكهم من كثرتها ، ولا عرفوها بأعيانها ، و لا كيف جرت المواريث بينهم لطول زمان ذلك ، فهذه كمال تركه رجل لا يعلم له وارث ، ولا يرجى علم ذلك ، يجرى في مصالح المسلمين ولا يترك خرابا »[4]

و.1.د – مواضع كانت مباحة لكن اتصلت بمنافع للآخرين فاختصت بهم:

و ذلك كحريم الآبار، والعين، و الشجر، و كل مستثمرة وقعت في أرض كانت في أصلها مباحة، إلا أن حيازة جزء منها بسبب ما مشروع يلحق به ما جاوره من مساحة لا تنفك عنها غالبا ، بحيث إذا امتلكها الغير امتنع الانتفاع بالعين أو البئر أو ما يلحق بهما ، وقد نقل الداودي اختلاف العلماء في تحديد المدى الذي ينبغي حمايته وجعله حريما للمنشآت في الأراضي المباحة والموات فقال :

« و أختلف في حريم الآبار، فقال مالك : ليس لذلك حد معلوم، و يترك لأربابها قدر ما لا يضر بهم و

---

[1] - أخرجه البيهقي في السنن الكبرى،ج6،ص143.

[2] - الداودي ، ص 308

[3] - نفس المكان .

[4] - الداودي ، ص 309 .

روى عن ابن المسيب أنه قال :« حريم البئر البديء خمسة وعشرون ذراعا من كل جانب و حريم البئر العادية خمسون ذراعا »[1].

و قال ابن شهاب: « قيل: إن حريم المعادن ثلاثمائة ذراع، و إن حريم العيون خمسمائة ذراع و أن حريم الأنهار ألف ذراع - يعني من كل جانب لمن أحيا شيئا من ذلك من أرض موات»[2] .

ثم تكلم الداودي عن حدود استعمال حق الارتفاق، فضبطه بما لا يضر الناس، أي بالمعروف فلا يتوسع فوق ما يحتاج إليه، و لا يتعسف في إيذاء الناس بدعوى هذا الحق، وضرب المؤلف لذلك مثلا من يريد توسيع أقنية فقال : « و أختلف في الأقنية تتسع فيريد من يليها أن يتسع بشيء منها ، فقيل : ذلك له ما لم يضر بالناس» [3] .

و نخلص من كل ما ذكره المؤلف، أن الاستيلاء على المباح لتملكه مضبوط بضوابط هي:

– ألا يكون على ملك الغير

– أن لا يؤدي إلى التضييق على الغير

– أن لا يكون على المرافق والأموال العامة

و.2 - وضع اليد لمدة طويلة و التمليك بالتقادم :

يرى الداودي مثل كثير من العلماء أن وضع اليد على المباح يعتبر سببا منشئا للملكية لواضع اليد، و لا يعتبر وضع اليد سببا لإنشاء الملكية إلا في هذه الحال.

فلا تعتبر الشريعة الإسلامية وضع اليد مدة طويلة مثبتا للملكية، كما لا يعتبر ترك المطالبة بالحق مدة طويلة مسقطا له، ذلك أن الحق لا يزول بالتقادم ومرور الزمن ، و أقصى ما أعطته الشريعة للتقادم من أثر و قوة أنها جعلته سببا في منع سماع الدعوة عند الإنكار ، أما مع الإقرار فالحق ثابت فيه والدعوة مسموعة[4] .

و يعلل الفقهاء منع سماع الدعوة بمرور الزمن باحتمال الإدعاء و مظنة التزوير ، قال ابن نجيم : «إن من القضاء الباطل القضاء بسقوط الحق بمضي السنين »[5] .

و قد أعمل الداودي هذه القاعدة في منع إثبات الحيازة بسبب تطاول الزمن و ذكر النازلة الآتية :

---

[1] - أبو عبيد، مرجع سابق، ص 269.

[2] - الداودي ، ص 140 .

[3] - الداودي ، ص ص 140 – 141 .

[4] - محمد أبو زهرة ، مرجع سابق ، ص 146 .

[5] - زين الدين بن نجيم ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق . بيروت : دار الكتاب الإسلامي ،د.ت، ج 7 ، ص 228 .

« قلعة بينها و بين البحر ثلاثة أميال كانت خرابا حين فتح البلد وعمر البلد بالمسلمين و هي مفازة*
فخرج إليها قوم فاتخذوها مجاشر** لمواشيهم بغير إقطاع من سلطان ، فعمروها زمانا فخرج إليهم قوم من أهل المدينة فدفعوا من كان لهم بالموضع و اختطوه لأنفسهم و سكنوه و جرى بينهم عليه قتال، و قتل الذين كانوا بها أولا رجالا من الذين دفعوهم عنها ، فشكوا إلى السلطان، فأخرج إليهم جيشا فقتل أكثر القوم الذين كانوا بالقلعة ودفعوا عنها و هرب من بقي ، وبقيت بأيدي الذين كانوا دفعوهم عنها، من غير أن يأذن لهم سلطان ولا منعهم ، فأقاموا بذلك الزمان الطويل ، والأمراء يتعاقبون الإمارة ، فا يعرض لهم ، إلى أن كلفهم بعض الأمراء قطع عود لمراكب يجاهد عليها فامتنعوا ... فأخرج لهم الجيوش ... و خليت القلعة من جميعهم ، فأمر السلطان بعمارة تلك القلعة ... ثم قام أبناء الكركنيين الذين أخرجوا و من بقي من القوم بأنفسهم فقالوا للسلطان : " البلد بلدنا " ، و سألوه أن يزيل عنهم غيرهم»[1] .

و كان جواب المؤلف على هذه النازلة : « إن كان أهل الأشجار اتخذوها على المقام فيها و الاختطاط لا يريدون الزوال عنها ، كانوا قد عمروا القلعة أو أكثرها فهم أحق بها ممن دفعهم عنها فإن عرفوا و عرفت مواضعهم وكيف توارثوا كانت لهم »[2].

و عن سماع الدعوة بعد مضي الزمان الطويل دون مبرر أو دليل ينقل المؤلف في نفس النازلة سؤال السلطان لأقوام ادعوا أن لهم حقا في جزء من الأرض فقال لهم: هل بأيديكم سجل أو وثيقة ؟ فقالوا : أتى عليها الزمان ما بأيدينا شيء ، فقال : « هذه أرض لعامة المسلمين ما أعطيكموها بقولكم»[3]

و كان تعقيب المؤلف على هذا الحكم : « إن جهلوا أو جهل بعضهم وعلم بعض ، فما جهل أهله فهو مما أفاءه الله على المسلمين ... و إن عرف لأحد شيء بعينه و عرف كيف كانت المواريث فيه فهو على ذلك »[4].

وإذا أردنا أن نلخص ما أراد الداودي الوصول إليه من خلال النوازل التي عرضت عليه،نقرأ ما قاله ابن القيم في الموضوع بوضوح : « ... أن يكون الرجل حائزا الدار متصرفا فيها السنين الطويلة

---

*مفازة: واحدة المفاوز،قال ابن الأعرابي: سميت بذلك لأنها مهلكة، من فوز تفويزا،أي هلك،وقال الأصمعي: سميت بذلك تفاؤلا بالسلامة والفوز. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح،ص215.

**مجاشر: جمع مجشر، وهو الحوض لا يستقى منه لجشره أي لوسخه وقذره، قال ابن منظور:الجشر وسخ الوطب من اللبن، يقال وطب جشر أي وسخ.ابن منظور، لسان العرب ،ج4،ص138.

[1] - الداودي ، ص ص 178 – 179 .

[2] - الداودي،ص182.

[3] - الداودي ، ص 180 .

[4] - الداودي ، ص 180

بالبناء والهدم و الإجارة و العمارة، و ينسبها لنفسه، و يضيفها إلى ملكه ، وإنسان حاضر يراه ويشاهد أفعاله فيها طول هذه المدة ، و هو مع ذلك لا يعارضه و لا يذكر أن له فيها حقا و لا مانع يمنعه من مطالبته كخوف من سلطان، أو ما أشبه ذلك من الضرر المانع من المطالبة بالحقوق، و لا بينه وبين المتصرف في الدار قرابة و لا شركة في ميراث أو ما شابه ذلك ... ثم جاء بعد طول هذه المدة يدعيها لنفسه و يزعم أنها له، ويريد أن يقيم بذلك بينة فدعواه غير مسموعة أصلا فضلا عن بينته، و تبقى الدار بيد حائزها، لأن كل دعوى يكذبها العرف و تنفيها العادة فإنها مرفوضة غير مسموعة»[1] .

ز - الركاز والكنز :

عرف ابن عرفة الركاز بقوله :« هو دفن جاهلي»[2] . و في المصباح المنير « الركاز : المال المدفون في الجاهلية، فعال بمعنى مفعول كالبساط بمعنى المبسوط ، والكتاب بمعنى المكتوب »[3]

فجمهور العلماء متفقون على أن الركاز مال مدفون، غير أن الشافعية خصوا إطلاقه على الذهب والفضة دون غيرهما من الأموال .

أما الحنفية فهو عندهم أعم من كون راكزه الخالق أو المخلوق، فيشمل على هذا المعادن و الكنوز[4] .

قال النسفي :« الركاز الكنز و المعدن، و حقيقته للمعدن لأن الركز هو الإثبات من حد دخل، و المعدن هو الذي أثبت أصله بحيث لا تنقطع مادته بالاستخراج، وأما الكنز فإذا استخرج فلا يبقى شيء . فلم يتحقق فيه معنى الإثبات» [5] .

و عليه فإن الركاز عند الحنفية يشمل :

– **المعدن :**

و هو كل ما خرج من الأرض مما يخلق فيها من غير جنسها مما له قيمة، و يحتاج في إخراجه إلى استنباط.[6]

و الركاز مباين للمعدن عند جمهور الفقهاء و لذا لم يذكره الداودي على أنه من مشتملاته

---

[1] - ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. بيروت : مكتبة دار البيان ،د.ت، ص 79 .

[2] - محمد بن قاسم الرصاع ، شرح حدود ابن عرفة. بيروت : المكتبة العلمية ،د.ت، ص 76 .

[3] - أحمد بن محمد الفيومي ، مرجع سابق ، ص237 .

[4] - الموسوعة الفقهية ، الجزء 23 ، ص 98 .

[5] - عمر بن محمد أبو حفص النسفي . طلبة الطلبة. بغداد: المكتبة العامرة مكتبة المثنى ،د.ت، ص 20 .

[6] - الموسوعة الفقهية،مرجع سابق،ج23،ص100.

- الكنز:

عرفه ابن عابدين بقوله :« الكنز في الأصل اسم للمثبت في الأرض بفعل إنسان، والإنسان يشمل المؤمن أيضا، لكن خصه الشارع بالكافر لأن كنزه هو الذي يخمس و أما كنز المسلم فلقطة »[1] . و يستفاد من كلام ابن عابدين أن الكنز أعم من الركاز لأن الركاز دفين الجاهلية فقط أما الكنز فهو دفين أهل الجاهلية و الإسلام، وإن كان كنز أهل الإسلام لا يخمس .

و قد تكلم الداودي عن المواضيع الثلاثة : الركاز و الكنز و اللقطة، و سنتكلم الآن عن الركاز و الكنز، أما اللقطة فنفرد لها بندا خاصا.

ز.1- الركاز:

ذكر الداودي الركاز على أنه من الأموال التي يباح الاستيلاء عليها لمن وجده، مع إخراج حقه و هو الخمس، غير أنه نقل عن سحنون أنه:« أتاه رجل بركاز وجده في بعض مواضعها فخمسه،ثم قسم الأربعة الأخماس، فأعطاه نصف ذلك، و جعل نصفه مع الخمس في بيت المال»[2].

لكن يبدو أن الداودي أخطأ في النقل عن سحنون، لأن ما نقله مخالف لما هو مقرر عند أغلب الفقهاء بما فيهم المالكية أن الحق الواجب إخراجه في الركاز إنما هو الخمس لا أكثر و هذا ما نقله سحنون ذاته عن مالك في المدونة قال : « و قال مالك : و ما نيل من دفن الجاهلية بعمل وغير عمل فهو سواء و فيه الخمس »[3]

ز.2 - الكنز:

نقل الداودي أن علي بن أبي طالب أمر رجلا وجد كنزا أن يخرج خمسه و يذهب بأربعة أخماسه، ثم أمره أن يفرق الخمس على المساكين[4] .

ثم يعلق الداودي فيقول :« فهذا يدل على صحة مذهب مالك و مذهب مالك في الكنز أن فيه الخمس إلا في حالتين:

- أن يصاب في أرض الصلح: فهو لأهل تلك الدار التي صالحوا عليها و ليس هو لمن أصابه.

- أن يصاب في أرض العنوة : فيرى مالك أنه لجماعة مسلمي أهل تلك البلاد الذين افتتحوها و ليس هو لمن أصابه دونهم»[5] .

---

[1] - محمد ابن عابدين . مرجع سابق ، ج2 ، ص318.

[2] - الداودي ، ص 171- 172 .

[3] - مالك بن أنس ، المدونة ، بيروت: دار صادر ،د.ت، ج2 ، ص 290.

[4] - الداودي ، ص 73.

[5] - مالك بن أنس، مرجع سابق، ص 339.

ح – اللقطة

هي المال الضائع من ربه يلتقطه غيره، أو الشيء الذي يجده المرء ملقى فيأخذه أمانة[1]. و حكم اللقطة عند جميع العلماء أنها ملك لصاحبها لا لملتقطها ، إلا أن تكون مالا تافها غير متقوم ، فيجوز عندئذ أخذها لمن وجدها ، أو تتجاوز زمانا معينا و هي عند ملتقطها دون أن يطلبها أحد[2] عندئذ يصبح الالتقاط سببا من أسباب الملكية ، لكن الداودي أضاف فكرة جديدة و هي إلحاق الأرضين التي فقد أصحابها و جهلوا باللقطة في الحكم، إلا أنها لقطة من نوع خاص، يتصرف فيها الحاكم أو من ينوب عنه وليس الأفراد، و الغرض من ذلك تحقيق المصلحة بعدم تعطيل الأرض و هي مورد اقتصادي مهم، و إفادة الناس من وراء هذا التوزيع الجديد، و قد نقل الداودي عن قوم:« أقاموا بأرض مدة، إلى أن درس علم ما كان عليه أهله ، و لم يعرف من كان له شيء ممن لم يكن له ، ثم أجلو عن مدينتهم و خربت و خرب ما كان يقربها مما كانوا أبقوه على أملاكهم ، فطال الزمان حتى جهل كل واحد منه حده ، وجهل من كان له شيء ممن لم يكن له شيء، و من غاب ممن حضر، لكثرتهم و تفرق كثير منهم في سائر البلدان فقال: و هذا مثل الذي وصفت فيما عليه مما قد جهل أهله يصير سبيله سبيل اللقطة، يقوم فيه الإمام أو عدول المسلمين بما هو أصلح للمسلمين »[3].

3 – القيود الواردة على الملكية الخاصة عند الداودي :

تنطلق النظرية الاقتصادية الإسلامية من مبدأ أن الملكية الفردية أو الخاصة ليست مطلقة كما هو الشأن في المذهب الاقتصادي الليبرالي ، وإنما تحدها وتقيدها مجموعة من الضوابط و الأحكام المستمدة من المذهب الاقتصادي الإسلامي، و قد يبدوا أن هذا التقييد اعتداء على حق الملكية الخاصة إلا أن الإحاطة بالمصلحة الحقيقية من وراء هذا التقييد تعطي مبررات تنتهي بالاقتناع بأن هذه الضوابط و القيود إنما هي لمصلحة المالك نفسه و لمصلحة غيره و مصالح الناس أجمعين يقول ابن تيمية : « إن الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها »[4] كما أنها جاءت لتكامل بين المصالح الخاصة والعامة ، الفردية والجماعية، وإذا كانت الشريعة الإسلامية تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فليس من أجل الإضرار بالمصالح الخاصة للأفراد بل لحفظ مصالح الجميع ، يقول الشاطبي : «... و ذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص

---

[1] - الموسوعة الفقهية،مرجع سابق،ج28،ص139.

[2] - عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني .بيروت: دار الفكر،ط1 ،1405هـ،ج6،ص3.

[3] - الداودي ، ص 314 .

[4] أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ، منهاج السنة النبوية (تحقيق محمد رشاد سالم) ، مؤسسة قرطبة ، ط 1 ، 1406 هـ ، ج6 ، ص 118 .

لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة »[1] و باستقراء كلام الداودي وجدنا القيود التي تضبط الملكية الخاصة و هي تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

- قيود على الملكية الخاصة للمصلحة الخاصة.
- قيود على الملكية الخاصة لمصلحة أشخاص آخرين.
- قيود على الملكية الخاصة للمصلحة العامة.

أ – تقييد الملكية الخاصة للمصلحة الخاصة :

من القيود التي يضعها التشريع الاقتصادي الإسلامي على المالك، منعه من تضييع ماله وإفساده و تحريم ذلك عليه، ولو رضي بذلك. و هذا راجع إلى قاعدة المرجعية الإسلامية في توجيه التصرفات، ومنها التصرفات الاقتصادية، و قد اعتبر القرافي المصلحة الجماعية من قبيل حقوق الله تعالى والمصلحة الخاصة من قبيل حقوق العباد . قال في الفروق : « و نعني بحق العبد المحض أنه لو أسقطه لسقط ،و إلا فما من حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى ، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقيه ... فكل ما للعبد إسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد و كل ما ليس له إسقاطه فهو الذي نعني بأنه حق الله تعالى»[2] . و يؤكد القرافي أن الشرع يحرص على المصلحة الخاصة للفرد كما يحرص على المصلحة العامة سواء بسواء،يقول :« فحجر الرب تعالى برحمته على عبده في تضييع ماله الذي هو عونه على أمر دنياه و آخرته و لو رضي العبد بإسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه، و كذلك حجر الرب تعالى على العبد في إلقاء ماله في البحر، و تضييعه في غير مصلحة، و لو رضي العبد بذلك لم يعتبر رضاه »[3].

و مما ذكره الداودي في هذا الصدد النهي عن إضاعة الأموال و تبديد الثروات، و قد نقل في ذلك قوله تعالى :﴿ وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾[4] ،ثم بين طريق التوسط في الإنفاق و ساق قوله تعالى :

﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾[5]

---

[1] أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي ، الموافقات . بيروت : دار الفكر ، 1341 هـ ، ج2 ، ص 243 .

[2] - أحمد بن إدريس القرافي ، مرجع سابق ،ج 1 ، ص 141 .

[3] - المرجع نفسه .

[4] - سورة النساء ، الآية 5 .

[5] - سورة الإسراء ، الآية 29 .

و أشار المؤلف إلى ملحظ مهم، و هو أن إسراف المرء في أمواله الخاصة و إهدارها، يعود بالضرر على أموال الغير، من حيث تطلعه إليها عند نفاد ماله، يقول : « و قال في ولي اليتيم :﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾[1] فقيل : يأكل من مال نفسه بالمعروف لئلا يحتاج إلى مال اليتيم[2] .

ب – تقييد الملكية الخاصة لتعلقها بملكية خاصة لأشخاص آخرين:

تحدث الداودي عن هذا القيد في مقدمة كتابه، عند الحديث عن أكل الناس أموالهم بينهم بالباطل[3]، كما ألمح إلى قضية هامة وهي: أن الإسلام يمنع احتكار الفائض من الموارد الحرة التي سبق لشخص تملك بعضها بالحيازة و الاستيلاء، إذا فضل جزء منها عن حاجته ، وذكر مثالا لذلك نقع البئر؛ فبعد أن أورد حديث النبي ﷺ: " لا يمنع نقع بئر " [4] ذكر بعض التفاسير له فقال : « و اختلف في النقع ما هو ؟ فقيل : فضل مائه و قيل : الموضع الذي يلقى فيه ما يكنس منه ، وقيل مخرج مسيل مائه ».[5]

و كل هذه التأويلات تنتهي إلى معنى واحد، وهو النهي عن احتكار الزائد عن الحاجة من الموارد الطبيعية التي لم يبذل مالكها جهدا في تحصيلها، وإن كانت قد أصبحت ملكا له بالاستيلاء عليها و هذا مبدأ تنفرد به النظرية الاقتصادية الإسلامية دون بقية النظريات الوضعية، الجماعية منها والفردية، و هو مبدأ إنفاق الفضل أو الزائد عن الحاجة لإشباع حاجات الآخرين .

و أضاف الداودي مبدأ آخر يتعلق بحدود الملكية الفردية، وهو عدم التعسف في استعمال حق الملكية للإضرار بالآخرين، وذكر للتمثيل لذلك حديث النبي ﷺ:" لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ"[6] . و علق على الحديث بقوله: « إنه إن منع من نزل عند آبار المواشي غيرهم فضل مائها منع ذلك غيرهم من الكلأ، لأن المواشي لا تستغني عن الشرب »[7] .

---

[1] - سورة النساء، الآية06.

[2] - الداودي،ص346.

[3] - نفس المكان.

[4] - أخرجه مالك في الموطأ،ج2،ص745. الهيثمي في مجمع الزوائد،ج4،ص204. عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه،ج8،ص105. الطبراني في المعجم الأوسط،ج1،ص89.

[5] - الداودي ، ص 346.

[6] - أخرجه البخاري،ج2،ص830.ابن ماجة،ج2، ص228. أحمد،ج2،ص244.

[7] - الداودي ، ص 137 .

و إذا دققنا النظر في هذا المبدأ الذي يثبته الداودي وهو جزء من النظرية الاقتصادية الإسلامية، وجدنا اختلافا جوهريا بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الليبرالي ، فالأول يؤمن بتكافؤ الفرص الحقيقي التي تضمنه القيم و التشريعات و الممارسات، و تحميه الأمة والدولة، أما الثاني فهو بحالة منافسة افتراضية لا يرعاها أحد و لا يضبطها ضابط إلا السوق الحرة التي تبشر بها الرأسمالية و التي تحولت الآن إلى شكل جديد من الرأسمالية ، ليس هو الرأسمالية التنافسية التي آمن بها الكلاسيك، بل احتكار رأسمالي يزداد يوما بعد يوم استحواذا على منابع الثروة ورؤوس الأموال والأسواق و الموارد الطبيعية، و هو اليوم يكاد يمنع الكلأ على البشر جميعا لا على المواشي فحسب، و يبدو أن الاحتكار قد غدا هو القاعدة العامة وليس المنافسة، و سنتحدث عن هذه الظاهرة في الفصل الأخير من هذا البحث بشكل موسع عند حديثنا عن الاحتكار كمظهر من مظاهر الفساد الاقتصادي .

ج – تقييد الملكية الخاصة للمصلحة العامة :

إذا كان حق الملكية الفردية مقيدا بمراعاة المصلحة الخاصة للمالك ، أو لغيره فتقييد حق الملكية للمصلحة العامة أولى بالاعتبار، لأنها تتعلق بمصلحة تعم الجميع، فالمصلحة العامة تتميز بالشمول، فهي أولى بالتقديم والرعاية، لأن عموم المصلحة وشمولها العدد الكبير من الناس من عوامل تقديمها على غيرها من المصالح عند التعارض، مع استوائهما في الرتبة من حيث الحفظ[1].
ومن الأمثلة التي ذكرها الداودي لهذا النوع من القيود:

ج.1 – تقييد حق إحياء الموات بإذن الإمام :

أضاف الأحناف قيودا على تملك الأرض الموات يفرضها الإمام تعود في مجملها إلى رعاية المصلحة العامة حين تزاحم بالمصالح الخاصة للأفراد، لأن من قواعد الفقه : « تصرف الإمام منوط بالمصلحة »[2] ومن هذه المبررات:

ج.1.أ– عمارة البلاد :

فالإمام يفترض فيه النظر إلى الأماكن التي تصلح للإعمار والإحياء فيقطعها لمن يعمرها و يشجع على ذلك ، كما يزيل الاستغلال الفوضوي للأراضي الموات ، كالأراضي الواقعة قرب العمران لحاجة الناس إليها[3]. يقول الكاساني : « فالإمام يملك إقطاع الموات من مصالح المسلمين لما يرجع ذلك إلى

---

[1] - عبد الكريم زيدان ، القيود الواردة على الملكية الفردية للمصلحة العامة في الشريعة الإسلامية . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط 1 ، 1982 ، ص 25 .

[2] - عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية،ط1 ،1403هـ،ص121. و محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، المنثور في القواعد.(تحقيق تيسير فائق أحمد محمود)،الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،ط2، 1405،ج1،ص309.

[3] - الداودي ، ص 133 .

عمارة البلاد ، والتصرف فيما يتعلق بمصالح المسلمين للإمام ، ككري الأنهار العظام ، و إصلاح قناطرها ، و نحوه »[1] .

ج.1.ب – الرقابة على استغلال الأراضي:

فالإمام بما له من سلطة رقابية على أملاك الدولة، له الحق بل من واجبه تتبع سوء استغلال الأراضي الموات ، كاحتجار الأراضي دون استغلال فوق ثلاث سنين، قال الكاساني : « و لو أقطع الإمام الموات إنسانا فتركه ولم يعمره لا يتعرض له إلى ثلاث سنين ، فإذا مضى ثلاث سنين ، فقد ظل مواتا كما كان و له أن يقطعه غيره[2] لقوله ﷺ: « ليس لمحتجر بعد ثلاث سنين حق »[3] .

و لأن الثلاث سنين مدة لإبلاغ الإعذار ، فإذا أمسكها ثلاث سنين، و لم يعمرها دل على أنه لا يريد عمارتها بل تعطيلها فبطل حقه ، و تعود إلى حالها مواتا ، و كان للإمام أن يعطيها إلى غيره [4]

و قد ذكر الداودي ما يؤيد هذا المبدأ فقال : « و أقطع النبي ﷺ بلال بن الحارث المعادن القبلية و هي من ناحية الفرع ، فأعمرها ، و أعمر بعض ما حولها ، فلما ولي أبو بكر* قال له : إن النبي ﷺ أقطعك ما لا تطيق إحيائه فأذن لي أن أقطع فيه ، فأذن له فترك له ما يطيقه و أقطع باقيه »[5].

ج.2 - حماية جزء من الموارد المباحة لصالح الفئات ذات الدخل المحدود :

الأصل أن المباح يشترك فيه جميع الناس غنيهم و فقيرهم، مؤمنهم و كافرهم ، و هذا ما قرره الداودي حين قال بأن الناس شركاء في خمس أشياء و هي [6] :

- الماء.
- الكلأ.
- وهج النار .
- ما كان في المياه في صيد الماء .
- ما لم يكن في ملك أحد.

---

*لعل الصواب أنه عمر ابن الخطاب كما في الخراج لأبي يوسف، ص173.و الخراج ليحي بن آدم القرشي، ص110.

[1] - أبو بكر مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.بيروت: دار الكتاب اللبناني،ط2، 1982،ج6،ص194.

[2] - أبو بكر الكاساني، مرجع سابق،ج6،ص194.

[3] - عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية.(تحقيق محمد يوسف البنوري) ،القاهرة:دار الحديث،1357هـ،ج4،ص290.

[4] - الكاساني ، مرجع سابق ، ج6، ص 194.

[5] - الداودي ، ص 139 .

[6] - الداودي ، ص 138 .

لكن التشريع الإسلامي و مراعاة منه لتفاوت قدرات الناس في الوصول إلى الانتفاع بهذه المباحات، و حتى لا ينحصر نفعها على فئة دون أخرى ، حمى حدا معين من الموارد ، يخضع لاجتهاد ولي الأمر لصالح الفئات الضعيفة ، و من هذا القبيل " ضمان الحمى " الذي سنتناوله عند معالجتنا لموضوع الملكية العامة .

المطلب الثاني : الملكية العامة عند الداودي

آثرنا في بداية كلامنا عن الملكية تقسيمها إلى ملكية خاصة وملكية جماعية ، و تقسيم هذه الأخيرة إلى ملكية عامة وملكية خاصة للدولة ، إلا أن بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي يقترح تقسيما ثلاثيا آخر للملكية هو[1] :

- الملكية الخاصة.
- الملكية العامة.
- الملكية المشتركة.

و يعرف الملكية المشتركة بأنها: ملكية لا تدخل في حوزة الأفراد، كما أنها ليست كلها ملكا للدولة فهي مشتركة بينهما[2] ، لكننا نميل إلى اعتبار ما سماه الباحث ملكية مشتركة جزءا من ملكية الدولة الخاصة، كل ما في الأمر أن الدولة قد تعطي حق الامتياز أو الاستغلال لجزء من مواردها وبتفويض منها لبعض الأفراد، مع بقاء ملكية رقبة المورد للدولة، بدليل أن لولي الأمر حق انتزاع هذه الملكية إذا أخل بجزء من مقتضياتها، كتحجير أرض موات دون استغلالها لمدة طويلة، أو العجز عن استغلال منجم، أو معدن مثلا .

و بناءا على ما تقدم سنتناول هنا عناصر الملكية العامة للدولة، أما ملكيتها الخاصة فنتعرض لها عند الحديث عن إيرادات الدولة ضمن قسم النظام المالي.

1 ـ حدود الملكية العامة:

هي ما كانت لمجموع أفراد الأمة، أو لجماعة من الجماعات التي تتكون منها الأمة، بوصف أنها جماعة، دون أن يختص أو يستأثر بها أحد، فمن الأشياء ما هو بحسب وضعه مصدر لانتفاع كل من دعته حاجة إلى الانتفاع به دون الاستئثار به، إما لكثرته ووفرته، أو لتعاظمه، كالأنهار، و الطرق العامة، أو لكثرة من يقصده كالأراضي المتروكة حول القرى لتستعمل من قبل أهلها، للرعي و الحصاد و غيرها، فهذه الأشياء تتمثل فيها الملكية العامة[3].

1 - رفعت العوضي ، مرجع سابق، ص ص 167 – 168 .

2 - المرجع نفسه ، ص 168 .

3 - عبد الحميد محمود البعلي ، مرجع سابق ، ص 90 .

و ضابط الملكية العامة أنها للأفراد المشتركين ، لا للأشخاص الطبيعيين أو الاعتباريين ، و تقع الملكية العامة عادة على ما فيه المنفعة بلا عمل و لا نفقة ، فيكون للناس جميعا ، و هذا ما عبر عنه الداودي بقوله : « فالناس شركاء في خمسة أشياء : في الماء لشفائهم و منافعهم من الاغتسال وغيره مما يرتفق به، ولسقي دوابهم، و في الكلأ الذي ليس في ملك أحد بعينه، و أما الملح فليس لأحد أن يحتجز منه شيء من معادنه، وهج النار ليس لأحد أن يمنع من يوقد من وهج ناره، و ما كان في المياه في صيد الماء، و ما لم يكن في ملك أحد، و ما كانت الأودية و الأمصار فليس لأحد أن يحتجز منه شيئا، ولا يمنع منه أحدا»[1] .

و هذه الأشياء التي ذكرها الداودي تعتبر من قبيل الحاجات الأساسية التي تقوم عليها مصالح الناس لذا تبقى مملوكة للجميع، لا يجوز لأحد احتكارها دون الناس ، فهي حاجات ضرورية، كما أنها وجدت دون مجهود يقدمه الفرد لإحرازها، فهي موجودة بحكم الطبيعة، فلا ينبغي أن يستأثر بها فرد و يحرم منها آخرون[2] ، يقول العز بن عبد السلام : « إعلم أن الله قسم أموال المصالح العامة على قدر الحاجات والضرورات»[3]. و ما ذكره الداودي هنا هو ما قررته السنة النبوية بوضوح فقد ورد أن النبي ﷺ قال: " المسلمون شركاء في ثلاثة ، في الماء ، و الكلأ ، والنار"[4] و يشرح أبو عبيد ما جاء به هذا الحديث وأمثاله فيقول : « فقد جاءت الأخبار والسنن مجملة ولها مواضع متفرقة وأحكام مختلفة ، فأول ذلك ما أباحه رسول الله ﷺ للناس كافة و جعله فيه أسوة ، و هو الماء والكلأ و النار ، و ذلك أن ينزل القوم في أسفارهم و بواديهم بالأرض فيها النبات الذي أخرجه الله للأنعام مما لم ينصب فيه لأحد ، بحرث ، أو غرس ، و لا سقي ، يقول : فهو لمن سبق إليه ، ليس لأحد أن يحتظر منه شيئا دون غيره ، ولكن ترعاه أنعامهم ، ومواشيهم ، ودوابهم معا ، و ترد الماء الذي فيه كذلك أيضا ، فهذا قوله : " الناس شركاء في الماء والكلأ " و كذلك قوله : " المسلم أخو المسلم ، يسعهما الماء و الشجر "[5] ، فنهى ﷺ أن يحمي من ذلك شيئا، إلا ما كان من حمى لله ورسوله، فإنه اشترط ذلك "[6] ، و يبين الشافعي حدود الملكية العامة فيقول : « ما لا يملكه أحد من المسلمين صنفان : أحدهما يجوز أن يملكه من يحييه، و ذلك مثل الأرض تتخذ للزرع والغراس و الآبار و العيون والمياه، ومرافق هذا الذي لا يكمل صلاحه

---

[1] - الداودي ، ص 138 .

[2] - محمد فاروق النبهان، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي . بيروت: مؤسسة الرسالة ، ط 3 ، 1985 ، ص ص 246 – 247.

[3] - عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام . بيروت : دار الكتب العلمية ، د.ت،ج 2 ، ص 163 .

[4] - أخرجه أبو داود،ج3،ص278. ابن ماجه،ج2،ص826.

[5] - أخرجه أبو داود،ج3،ص177.البيهقي في السنن الكبرى،ج6،ص150.الهيثمي في مجمع الزوائد،ج6،ص11.

[6] - أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص 273 .

إلا به، و هذا إنما تجلب منفعته بشيء من غيره، لا كبير منفعة فيه هو نفسه، و هذا إذا أحياه رجل بأمر وال أو غير أمره ملكه، و لم يملك أبدا إلا أن يخرجه من أحياه من يده .
و الصنف الثاني : ما تطلب المنفعة منه نفسه ليخلص إليها ، لا شيء يجعل فيه من غيره ، وذلك المعادن كلها، الظاهرة و الباطنة، من الذهب، و التبر، و الكحل، والكبريت، والملح، و غير ذلك"[1]

2- أقسام الأملاك العامة:

و نلاحظ في كلام الداودي أنه حاول حصر أقسام الأملاك العامة ، و نفهم من تقسيمه أن الملكية العامة تتمثل فيما يلي :

أ – مصادر المياه الطبيعية :

ذكر الداودي مصادر المياه بصفة عامة، و منها المياه العذبة فقال: «... في الماء لشفائهم، و منافعهم من الاغتسال و غيره، مما يرتفق به ، ولسقي دوابهم »[2]، و مياه الأنهار و مياه الصيد و منها البحار ، فقال :«و ما كان في المياه في صيد الماء ، و ما لم يكن في ملك أحد ، و ما كان في الأودية و الأمصار ، فليس لأحد أن يحتجز من شيئا و لا يمنع منه أحدا»[3] .

و ما أثبته الداودي هنا قال بمثله أبو يوسف في كتابه الخراج : « و المسلمون جميعا شركاء في دجلة و الفرات ، و كل نهر عظيم نحوهما أو واد يستسقون منه ، و يسقون الشفة والحافر ، والخف ، وليس لأحد أن يمنع ، و لكل قوم شرب أرضهم ، ونخلهم ، شجرهم ، و لا يحبس الماء عن أحد دون احد »[4].
و نخلص من هذا أن النظرية الاقتصادية الإسلامية تهتم كثيرا بموارد المياه الطبيعية، فقد جعلتها ملكا عاما مشتركا بين جميع الناس لأن الماء يؤثر بشكل مباشر على النشاط الاقتصادي الفردي والجماعي و تظهر هذه الحقيقة بوضوح بدراسة بعض النماذج فمثلا : لولا وجود البحيرات العظمى في أمريكا الشمالية لما تمكن الأمريكيون من التوسع في استخدام الفحم والحديد ، فوجود البحيرات و إمكان استخدامها للنقل أدى إلى تحقيق المنفعة المكانية لهذه الخامات ذات الحجم الكبير ، بأقل تكلفة ممكنة و هذا ما أدى إلى قيام مدن صناعية على شواطئ تلك البحيرات أهمها : شيكاغو ، جاري ، توليدو، و كليف لاند ، و هي مدن لها شهرة عالمية في إنتاج الصلب الحديد و هي من أهم مراكز الصناعة في العالم ، كما أن التاريخ يثبت أن الحضارات لم تزدهر إلا على ضفاف الأنهار الكبرى كالنيل و الفرات.

---

[1] - محمد بن إدريس الشافعي ، الأم . بيروت : دار المعرفة ، د.ت،ج 4 ، ص 43 .
[2] - الداودي ، ص 138 .
[3] - نفس المكان.
[4] - أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص 218 .

و بالمثل فأهمية المياه الجوفية كالآبار والعيون و الينابيع لا تقل عن سابقتها - أي المياه السطحية- و على سبيل المثال قد ساعد ظهور المياه الجوفية في منطقة الخرج بالمملكة العربية السعودية على استقرار عدد كبير من البدو الرحل ، مما أدى إلى قيام نشاط زراعي ملحوظ ، والفارق واضح ملموس بين حياة الرعي و التنقل، و حياة الاستقرار.[1]

ب – الغطاء النباتي و المراعي :

ذكر منها الداودي الكلأ والحطب[2] ، و هي أمهات الموارد النباتية الطبيعية المتجددة ، فالمراعي و يلحق بها الغابات هي موطن ومأوى النبات والحيوان في صورتهما الطبيعية ، فالغابات تشكل ما يقرب من 21 مليون ميل مربع من سطح الأرض ، و هي المصدر الوحيد لمد الإنسان بالأخشاب المختلفة وبعدد كبير من المنتجات الأخرى ، لذلك تشدد النظرية الاقتصادية الإسلامية على إبقائها ملكا عاما للأمة ، تحميه السلطة القائمة ، كما أن مناطق الزراعة و الرعي في العالم تبلغ مساحتها حوالي 12 مليون ميل مربع أي حوالي ربع مساحة الأرض خارج المناطق القطبية ، ففيها تتركز مزارع و مراعي العالم وفيها يقطن معظم السكان .
إن حماية هذه الموارد من جشع الإنسان و استغلاله تشكل الأولوية القصوى في أي سياسة اقتصادية هدفها خدمة الإنسان .[3]

ج – المعادن ومصادر الطاقة :

و قد أشار إلها الداودي بقوله : « و أما الملح فليس لأحد أن يحتجز منه شيئا من معادنه، ووهج النار ليس لأحد أن يمنع من يوقد من وهج ناره »[4]. تعتبر المعادن و مصادر الطاقة من الموارد غير المتجددة ، لذا أولتها النظرية الاقتصادية الإسلامية اهتماما خاصا ، فنظمت استغلالها ، و أدخلت جزءا كبيرا منها ضمن ملكية الدولة الخاصة ، و قد أثبت الواقع أن ترك هذه الموارد لاستغلال الأفراد دون ضابط أو قيد ، و دون وضع الاعتبار لاحتياجات الأجيال القادمة ، و لمتطلبات البيئة يؤدي إلى استنفاد جزء كبير منها ، و من هنا علت الأصوات المحذرة من نفاد مخزون الطبيعة من هذه الثروات ، داعية إلى وجوب تنظيم استغلالها ، فعلى سبيل المثال : إن خامات الحديد المعروفة في الوقت الحاضر لا تكفي حاجة الأسواق العالمية بمعدل استهلاكها الحالي إلا لمدة مائتي عام [5]. كما أن واقع استغلال البترول والغاز في العالم الآن يظهر احتكاره من طرف الشركات العملاقة و التحكم فيه بشكل لا يخدم

[1] - محمد عبد العزيز عجمية ، الموارد الاقتصادية . الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، 1978 ، ص ص 52 – 53 .
[2] - الداودي،ص137.
[3] - محمد عبد العزيز عجمية،المرجع السابق ، ص ص 41 – 42 .
[4] - الداودي ، ص 138 .
[5] - محمد خميس الزوكة ، المدخل إلى الجغرافيا الاقتصادية . الإسكندرية : دار الجامعات المصرية ، 1978 ، ص 50 .

الشعوب و الأمم بقدر ما يخدم الأفراد و رجال الأعمال ، و لخطورة ملكية مثل هذا النوع من الموارد ينوه أحد الباحثين في الاقتصاد الإسلامي برأي مالك في ملكية المعادن و الثروات الباطنية فيقول[1] :

« ... أما المعدن فقد وردت فيه عن مالك روايتان جديرتان بالاهتمام:

- الرواية الأولى: تذهب إلى أن ملكية المعادن تعود إلى الدولة، أي لا يجوز للأفراد أن يمتلكوها نظرا لأهميتها، وعدم توافق بين الجهد المبذول فيها و الناتج الذي يحصل منها، مما يوجب أن تكون ملكيتها للدولة، و يحق للدولة أن تقطع هذه المعادن لمن تجد فيه القدرة على استثمارها، على أن يكون للمقطع له حق الاستغلال، و تبقى ملكية الرقبة للدولة، و يحق لها أن تسترد ذلك الحق متى انتهت مدة الإقطاع [2].

- الرواية الثانية: تلحق المعدن الذي يخرج من الأرض بملكية الأرض، و على ذلك تكون المعادن التي تظهر في البلاد المفتوحة عنوة ملكا للدولة، لأن الأرض ملك لها، و أراضي العنوه تشكل جزء لا بأس به من أراضي البلاد الإسلامية. روى سحنون عن ابن القاسم أنه قال : « و بلغني عن مالك و سئل عن معادن البربر التي ظهرت في أرضهم فقال : أرى ذلك إلى السلطان يليها و يقطع بها مما يليها ، و يأخذ منها الزكاة ».[3]

يقول محمد فاروق النبهان : « و الرأي الأول للإمام مالك جدير بالاهتمام والدراسة ، خصوصا في أيامنا هذه التي أصبحت المعادن فيها ذات أهمية كبيرة ، لأنها تشكل الجزء الأكبر من دخل الدولة، مما لا يجوز أن تبقى ملكا للأفراد ... و رأي الإمام مالك هذا يجعل هذه المعادن ملكا للدولة، وبالتالي ملكا للجماعة، تعود فائدتها إلى جميع الأفراد، دون أن يكون ذلك مقتصرا على فئة دون فئة " [4]

د – الحمــى:

هو لغة من حميت المكان حميا ، من باب رمى ، و حمية بالكسر ، منعته عنهم و الحماية اسم منه ، و أحميته بالألف جعلته حمى لا يقرب و لا يجترأ عليه[5] ، و التعريف الفقهي للحمى لا يبعد كثيرا عن

---

[1] - محمد فاروق النبهان ، مرجع سابق ، ص 249 .

[2] - مالك بن أنس، المدونة،مرجع سابق ج2،ص 290.

[3] - المرجع نفسه،ج2،ص288.

[4] - محمد فاروق النبهان، المرجع السابق ، ص ص ، 250 – 251 .

[5] - أحمد بن محمد الفيومي، مرجع سابق، ص 152.

معناه اللغوي فقد عرفه الباجي بقوله :« هو أن يحمي موضعا لا يقع به التضييق على الناس للحاجة العامة لذلك ، لماشية الصدقة ، و الخيل التي يحمل عليها»[1]

و المعنى نفسه تناوله الداودي فذكر حديث النبي ﷺ: " لا حمى إلا لله ورسوله "[2] و أنه ﷺ كان يحمي الصحراء التي ليست بملك لأحد لمال الله ، ثم كان على ذلك الخلفاء بعده [3] ، و ذكر أن عمر ابن الخطاب جعل رجلا يسمى "هنياء" على الحمى ، وقال له : اخفض جناحك للمؤمنين و أدخل رب الصريمة و الغنيمة*، و إياي و نعم ابن عفان ، و ابن عوف ، فإنهما إن تهلك ماشيتهما ، يرجعا إلى نخل و زرع ، و إن رب الصريمة والغنيمة و إن تهلك ماشيتهما يأتيني ببينة يقول : يا أمير المؤمنين ، يا أمير المؤمنين ، فالماء والكلأ أيسر على من الذهب و الفضة ، أفتاركهم أنا لا أبا لك[4].

و على هذا يجوز لولي الأمر أن يحمي من الأرض الموات ما فيه منفعة عامة إلا أنه لا يجوز له أن يحمي إلا قدرا لا يضيق به على الرعية أو يضر بهم ، لأن تصرف الإمام منوط بالمصلحة، و ليس من المصلحة إدخال الضرر على أكثر الناس ، و من الواضح أن الحمى يقيد تملك الأفراد للأرض الموات بالإحياء ، إذ يمنعهم عما حماه الإمام [5] لذا يبين الداودي بأن الحمى استثناء من الأصل الذي هو إباحة الكلأ للناس جميعا ، لكن المصلحة تقتضي أحيانا تدخل الدولة ممثلة في الإمام أو من يقوم مقامه لحماية حقوق بعض الفئات الضعيفة أو الأموال العامة، لذا ينقل عن عمر بن الخطاب قوله[6] :« و الله لولا أن الإبل من مال الله التي أحمل عليها في سبيل الله ما حميت عنهم شبرا من أرضهم ، لأنهم قاتلوا عليها في الجاهلية ، و أسلموا عليها في الإسلام».[7]

هـ - الإرفاق:

الإرفاق نوعان : خاص و عام؛ أما الخاص فعرفه الحنفية بأنه حق مقرر على عقار لمنفعة عقار آخر ، و هذا النوع لا يعنينا الآن و مقصودنا هو الإرفاق العام ، و قد عرفه الماوردي تعريفا إجرائيا فقال : « الإرفاق هو إرفاق الناس بمقاعد الأسواق و أفنية الشوارع ، وحريم الأمصار ، و منازل

---

*الصريمة والغنيمة: الصريمة تصغير صرمة ، وهي القطيع من الإبل والغنم وقيل هي من العشرين إلى الثلاثين والأربعين كأنها إذا بلغت هذا القدر تستقل بنفسها فيقطعها عن معظم إبله و الغنيمة: يعني صاحب الإبل القليلة والغنم القليلة . المبارك بن محمد الجزري،النهاية في غريب الأثر،ج3،ص27.

[1] - سليمان بن خلف الباجي، المنتقى شرح الموطأ. بيروت:دار الكتاب الإسلامي،د.ت،ج6،ص38.

[2] - أخرجه البخاري،ج2،ص835. أبو داود،ج3،ص180.

[3] - الداودي ، ص 135 .

[4] - أخرجه البخاري،ج3،ص1113.مالك في الموطأ،ج2،ص1003.

[5] - عبد الكريم زيدان ، مرجع سابق ، ص 45 .

[6] - أخرجه مالك في الموطأ، ج2،ص103،ابن أبي شيبة في مصنفه،ج6،ص462. الدارقطني ،ج4، 237. البيهقي في السنن الكبرى،ج6،ص146.

[7] - الداودي ، ص 135 .

الأسفار ،فيقسم ثلاثة أقسام : قسم يختص الإرفاق فيه بالصحارى و الفلوات ، و قسم يختص الإرفاق به بأفنية الأملاك و قسم يختص بالشوارع والطرق »[1]

و قد ذكر الداودي الإرفاق العام كحق مشاع بين الناس جميعا فقال : « و ليس لأحد أن يتزيد من طريق المسلمين و المواضع التي يرتفقون بها شيئا » [2]

و يقرر المؤلف أن حق الارتفاق العام مقدم على التوسع في الملكية الخاصة عند التعارض ، لأن أثر المرفق العام أكبر من أثر المرفق الخاص ، يقول :« و اختلف في الأفنية تتسع فيريد من يليها أن يتسع بشيء فقيل ذلك له ما لم يضر بالناس »[3]

و يقسم الفقهاء حقوق الارتفاق إلى ثلاثة[4] :

- حق الشرب
- حق المرور
- حق المسيل

و قد ركز الداودي الكلام على النوعين الأولين منهما ، و هذه الحقوق تشملها أحكام عامة ، وهي أنها جميعا - كما يؤكد الداودي – لا بد لثبوتها من ألا يكون في استعمالها أذى يلحق الغير ، كأن يكون استعمال حق الشرب في سقي أراضي واسعة يأخذ ماءا كثيرا يضر ، فيجعل الشركاء في الترعة الخاصة ، أو المنتفعين في الترعة العامة ، أو النهر العام عرضة للحرمان من السقي و أخذ نوبتهم ففي هذه و أمثالها يمنع الشخص بمقدار ما يزيل الضرر، كذلك حق المرور يجعل لك حق المرور إلى منزلك أو لزرعك ، من طريق بشرط ألا تضر غيرك ، بأن تلقي فيه قاذورات ، أو تعمل ما فيه احتمال الضرر[5] ، و نتكلم الآن عن حقوق الارتفاق كما تناولها الداودي فيما يلي :

هـ .1 – حق الشرب :

هو النصيب من الماء لسقي الزرع و الشجر، و يقابله حق الشفة و هو خاص بشرب الحيوان و الإنسان، ومنفعته بالماء كالوضوء و الغسل و نحو ذلك[6] . و المياه بالنسبة لحق الشرب و الشفة ، ثلاثة أقسام :

- **الأنهار والينابيع** : و ما تفرع عنها من ترع ، وما أنشأته الدولة لنفع الناس و ري أراضيهم و

[1] - علي بن محمد الماوردي،الأحكام السلطانية والولايات الدينية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية،1983، ص 161 .

[2] - الداودي ، ص 141 .

[3] - الداودي ، ص ص 140 – 141 .

[4] - محمد أبو زهرة ، مرجع سابق ، ص 79.

[5] - نفس المكان.

[6] - محمد أبو زهرة ، مرجع سابق ، ص 80.

حكمها كما بينا سابقا أنها ملكية عامة مشتركة فلكل إنسان أن ينتفع بها و يشرب منها هو وحيوانه و يسقي زرعه و ينصب عليها السواقي بشرط ألا يضر ذلك بالعامة.

- **ما يجري في ملك خاص** : عند الجمهور لا تقع عليه ملكية خاصة ما دام يجري جريا متتابع و قد نقل الداودي في ذلك حديث إقطاع الدهناء لصاحب قيلة و كيف أن النبي ﷺ ارتجعه لما قيل له : إنما أقطعته الماء العد،أي المتواصل[1]. فثبت في هذا النوع حق الشفة باتفاق أي حق الشرب ، فيرى الحنفية بثبوته لأن الماء في هذه الحالة غير مملوك لمالك الأرض ، بل شركة بين الناس خلافا للمالكية الذين يرون أن الماء مملوك لصاحب الأرض برسله متى شاء ، و يمنعه متى شاء .بينما يرى الحنابلة أن صاحب الأرض لا ملكية له على الماء و إنما تثبت له الأولوية.

- **المياه المحرزة** : و هذه المياه تدخل في ملك صاحبها لأن الماء و إن كان مباح الأصل قد صار بالاستيلاء عليه مملوكا ملكا خاصا ، وفقد بذلك ما كان له من صفة الشركة الطبيعية و صار بذلك كالحطب المحرز و الحشيش والصيد و غيرهما مما كان في أصله مباحا ، ووقع في الملك الخاص بالاستيلاء غير أنه يلاحظ أمران :

أحدهما : أن الماء و إن صار ملكا بالإحراز لا تزال فيه شبهة الشركة الطبيعية ، ولهذا لا ينبغي أن يحبس الإنسان ما زاد عن حاجته و فضل عنه مما لا يكلفه نفقة أو ضررا و قد نبه الداودي إلى هذا حينما ساق حديث النبي ﷺ:" لا يمنع نقع بئر "[2]، و ذكر من تفسيرات النقع :" فضل مائه"[3].

ثانيها : حالة الضرورة و احتياج الناس ، فلا يجوز منع الماء ، و في هذا يقول الداودي :" و إن اضطر أحد إلى ما في ملك غيره فعليه أن يدفع ضرورته ، و إن أبى فله أن يأخذ منه كرها بأي وجه قدر عليه ، و أن يقاتله عليه ، فإن مات المضطر إلى ذلك عطشا كانت ديته على مانعه مع الأدب الشديد[4].

هـ .2 – حق المرور :

تقدم قول الداودي :« ليس لأحد أن يتزيد من طريق المسلمين و المواضع التي يرتفعون بها شيئا»[5]

وحق المرور في الطريق العام ثابت لكل إنسان، و مقرر لكل عقار متصل به بإطلاق، ولكل إنسان أن يمر من هذا الطريق بلا قيد ولا شرط ، و ذلك لأن الطريق قد خصص لمنفعة الكافة، فليس لأحد حق فيه أكثر من الآخرين[6].

[1] - الداودي ، ص 138 .
[2] - سبق تخريجه، ص 62.
[3] - الداودي ، ص 137 .
[4] - الداودي ، ص ص 138 – 139 .
[5] - الداودي ، ص 141 .
[6] - محمد أبو زهرة ، مرجع سابق ، ص 92 .

الفصل الثاني

النظام المالي عند الداودي

- الإيرادات -

يشكل الحديث في المالية الإسلامية الجانب الأكبر من كتاب الأموال لذا سنعالج في هذا الفصل والذي يليه النظام المالي الإسلامي من خلال تناول الداودي له ضمن محورين أساسيين هما:

1- أملاك الدولة:

وهي الأموال التي تدر لها دخلا، فتشبه الأموال المملوكة للأفراد والتي تغل إيرادا لملاكها، و يدخل في هذه الأموال أراضي الدولة، والغابات، والمناجم، و الثروات التي تستخرج من البحار والأنهار.

و قد يتأتى الدخل الذي تدره الأراضي من ثمن بيع المنتجات التي تنتجها، إذا قامت الدولة باستغلالها استغلالا مباشرا، أو من المبالغ التي تحصل عليها من مستأجري هذه الأراضي، أيا كانت الصورة التي يتخذها الإيجار ، سواء اتخذ صورة المشاركة ، أو صورة الضريبة ، أو غير ذلك، و كذلك الأمر بالنسبة لدخل الغابات و المناجم، يأتي من ثمن ما يستخرج منها إذا قامت باستغلالها مباشرة، أو ما تحصل عليه كضريبة أو كراء إذا استغل من جهة أخرى[1]

و سنفرد مبحثا للحديث عن إيرادات الدولة حسب ما ورد في كتاب الداودي .

2- النظام الضريبي:

يقصد بالنظام الضريبي في الاقتصاد الإسلامي مجموعة الضرائب التي تطبق في الدولة، و يتميز هذا النظام بعدة خصائص أهمها:[2]

– أنه يأخذ بنظام الضرائب المتعددة، ضمن الحدود المعقولة، و هذه الضرائب تتخذ وعاءا لها الأموال بأنواعها، ما عدا ضريبة واحدة هي الجزية فإنها تتخذ من ذات الشخص وعاءا لها .

– أنه نظام يتمتع بقدر من الاستقرار والثبات ، و يبرز ذلك في ناحيتين :

الأولى: أن هيكل هذا النظام يتكون من مجموعة من الضرائب ظلت كما هي دون تغيير يذكر خلال مراحل تطور الدولة الإسلامية.

الثانية: أن الضرائب التي يتكون منها هذا النظام تتمتع هي أيضا بقدر كبير من الثبات ، فالزكاة فرضت بمقتضى القرآن الكريم وحددت السنة المقادير الواجب أخذها في كل نوع من أنواع الأموال المزكاة بوضوح، وهذه المقادير هي : إما العشر أو نصف العشر أو ربع العشر ، حسب الأحوال ، و من ثم فهي معروفة للمسلم ، ولا يفاجأ بتعديل مقاديرها ، لأنه لا يجوز إجراء هذا التعديل ، و ضريبة الخراج ، يرى بعض الفقهاء أنه متى استقر وضع الخراج على الأرض ، فإنه يصير مؤبدا و لا يجوز أن يزاد فيه أو ينقص منه، طالما كانت الأرض على أحوالها في سقيها و صلاحها ، كذلك فإن أسعار الخراج و العشور لم تعدل في حكم الخلفاء الراشدين ، كما بقيت الجزية على حالها تقريبا .

---

[1] - زكريا محمد بيومي ، المالية العامة الإسلامية . القاهرة : دار النهضة العربية ، 1979 ، ص 55 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 252 .

و لا شك أن خاصية تمتع النظام الضريبي بقدر من الثبات و الاستقرار هو ما ينادي به كثير من علماء المالية المعاصرة ، فمن القواعد التي أصبحت مقررة في فن المالية قاعدة "اليقين" ، و طبقا لهذه القاعدة فإن الضريبة يجب أن تكون واضحة لا غامضة ولا تحكمية ، و ذلك في كل ما يتعلق بها من أحكام كالسعر و طريقة تحديد الوعاء ، و ميعاد وكيفية الدفع ، وغير هذا.[1]

الثالثة : أنه نظام يتميز بالمرونة ، فالنظام الضريبي الإسلامي ، رغم ما فيه من ثبات ، إلا أنه يتميز بمرونة كبيرة ، مما يسمح باستمراره فعالا يعكس التطورات الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع ، و قد سئل أبو يوسف عن سبب إنقاصه الخراج عما كان عليه زمن عمر بن الخطاب فقيل له :« لما رأيت أن يقاسم أهل الخراج ما أخرجت الأرض من صنوف الغلات و ما أثمر النخل و الشجر والكرم على ما قد وضعته من المقاسمات ، ولم تردهم إلى ما كان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وضعه على أرضهم ونخلهم وشجرهم ، و قد كانوا بذلك راضين و له محتملين ، فقال أبو يوسف : إن عمر رضي الله عنه رأى الأرض في ذلك الوقت محتملة لما وضع عليها و لم يقل حين وضع ما وضع عليها من الخراج أن هذا الخراج لازم لأهل الخراج، و حتم عليها، ولا يجوز لي و لمن بعدي من الخلفاء أن ينقص منه و لا يزيد فيه ، بل كان في ما قال لحذيفة وعثمان حين أتياه بخبر ما كان استعملهما عليه من أرض العراق : لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق ، دليل على أنهما لو اخبراه أنها لا تطيق ذلك الذي حملته من أهلها لنقص مما كان جعله عليهم من الخراج ، و أنه لو كان من فرضه وجعله على الأرض حتما لا يجوز النقص منه ، ولا الزيادة فيه ، ما سألهما عن ما سألهما عنه من احتمال أهل الأرض ، أو عجزهم ، و كيف لا يجوز النقصان من ذلك والزيادة فيه وعثمان ابن حنيف يقول مجيبا لعمر يقول مجيبا لعمر رضي الله تعالى عنه ، حملت الأرض أمرا هي له مطيقة و لو شئت لأضعفت »[2] .

يعتمد النظام الضريبي الإسلامي بصفة أساسية على الضرائب المباشرة ،و هي تلك الضرائب التي تصيب الطبقات ذوي الدخول المرتفعة (الأغنياء) ، فهو يهدف من ذلك إلى تحقيق العدالة الضريبية ، أما الضرائب غير المباشرة فلم يفرضها إلا في حدود ضيقة ، مراعيا ألا تصيب تلك الضرائب السلع الاستهلاكية الضرورية، التي تخص ذوي الدخول المحدودة ، فالنظام الضريبي الإسلامي يقيم اهتماما كبيرا لاعتبارات العدالة الضريبية ، و من ثم تقتصر الضرائب غير المباشرة على بعض النشاطات و السلع كالمعادن المستخرجة من باطن الأرض أو البحر .

[1] - أحمد جامع ، علم المالية العامة . القاهرة : دار النهضة العربية ، ط 3 ، 1975 ، ج 1 ، ص 123 .

[2] - أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص ص 201 – 202 .

سندرس في هذا الفصل أهم أنواع الضرائب التي تناولها الداودي و هي :

- الزكاة.
- الجزية والخراج
- إيرادات الحروب من غنائم وفيء

المبحث الأول

إيرادات أملاك الدولة عند الداودي

كانت الأرض في عصر الداودي أهم عنصر من عناصر الإنتاج، لذا كانت ملكيتها تعني التحكم في أهم مورد اقتصادي ،و سنتحدث على أنواع الأراضي التي تملكها الدولة في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الأراضي التي فتحت عنوة:

كانت أول أرض افتتحها الرسول ﷺ أرض بني النضير، و قد قسم أموالهم المنقولة على الفقراء والمهاجرين، أما الأرض فلم يوزعها النبي ﷺ بل أبقاها تحت يده ، لتعود غلاتها على الفقراء واليتامى والمساكين ، يقول الداودي : « و ما كان من قسم النبي ﷺ من أموال بني النضير فإنما كان فيما سوى الرباع* لأنه ثبت أن بني النضير فيما ترك »[1]

و يفند المؤلف كل الروايات التي تقول أن النبي ﷺ قسم أراضي بني النضير، يقول :« ولما جلا بنو قينقاع، وبنو النضير، قسم الرسول ﷺ أموالهم على المهاجرين دون الأنصار، إلا ثلاثة من الأنصار فإنه قسم لهم ... لفاقة كانت بهم ، و قيل أنه قسم بعض الرباع و أبقى بعضا ، ولا أرى هذا يصح ، ولو كان ذلك لذكر في الحديث »[2]

أما أرض خيبر فإن الداودي يؤيد الرواية التي تقول بأن النبي ﷺ قسمها بين المسلمين يقول المؤلف :« إن الآية التي في الأنفال** مفسرة مستغنى بها عن التأويل و قد فسرها النبي ﷺ بفعله في خيبر و ليس مع من ادعى أنه أريد ما سوى الرباع آية مستغنى بظاهرها، ولا فعل من النبي عليه السلام »[3]

و يستنتج بعض الباحثين[4] من اختلاف تصرف النبي ﷺ تجاه أرض بني النضير وأرض خيبر، أن البلاد التي كانت تفتح عنوة تبقى أراضيها بأيدي أهلها على أن تكون ملكيتها للأمة، وغلتها مشاركة بين واضعي اليد وبين بيت مال المسلمين .

---

* الرباع: الأراضي

** سورة الأنفال، الآية41.

[1] - الداودي ، ص 92 .

[2] - الداودي ، ص 158 .

[3] - الداودي ، ص ص 119 – 120 .

[4] - محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع . القاهرة: دار الفكر العربي، 1965، ص 34.

و يرى فريق آخر أن ولي الأمر لا يلتزم بحبس الأرض ، كما لا يلتزم بقسمتها و توزيعها ، وإنما يخير بين الأمرين تخيير مصلحة ، و هذا هو الرأي الذي رجحه ابن تيمية ، و الذي عليه أكثر العلماء، وهو مذهب الإمامين أبي حنيفة و أحمد في المشهور عنه[1].

و قد نقل الداودي تأييد هذا الرأي فقال :« و الآية في الأنفال، والآيات التي في الحشر* محكمات ليس شيء منها منسوخ، يعمل الإمام بأي الأمرين شاء باجتهاده، إن شاء كفعل النبي عليه السلام في خيبر، وإن شاء كفعل عمر »[2].

و بعد أن نقل المؤلف اعتراض القاضي إسماعيل بن إسحاق على رأي أبي عبيد بقوله : « و هذا قول غير محصل ، و كيف يخير الإمام في الأحكام ؟ يرد هذا الاعتراض قائلا : و الذي ألزم إسماعيل أبا عبيد لا يلزم ، إذ لا ينكر أن يكون الله تعالى يجعل إلى النبي و إلى الأئمة من بعده الاجتهاد في شيء أن يصرفوه على ما رأوا »[3]. و يحتج المؤلف لرأيه بالقياس عن الخمس و مصارف الزكاة فهما خاضعان لاجتهاد الإمام في تقدير الأصناف المستحقة أكثر من غيرها يقول المؤلف :« لأن من قولنا و قول إسماعيل أن الخمس والزكاة إنما يقتسمان باجتهاد الإمام ، فأي صنف كانت به الحاجة إلى ذلك ، و فيه العدد أوثر ذلك الصنف ، و هو يقول : إن للإمام أن ينفل أو لا ينفل »[4].

أما في عهد عمر بن الخطاب حينما فتح العراق عنوة ، طلب منه الصحابة قسمة أراضي البلاد على الفاتحين كما قسم رسول الله ﷺ خيبر، لكن عمر رفض ، لأنه رأى بأن هذه الأراضي لا تأخذ حكم الغنائم ، ومن ثم لا توزع على المحاربين ، و إنما تقر بأيدي أهلها ، لا على سبيل الملك ، بل على سبيل الاختصاص و الاستغلال، أي أنهم يملكون المنفعة ولا يملكون رقبة الأرض، إضافة إلى أداء الخراج ، و ينقل الداودي هذا التصرف عن عمر بن الخطاب فيقول :« و في الروايات المستفيضة من الطرق الكثيرة أن عمر أبقى سواد العراق و مصر و ما ظهر عليه من الشام ليكون في أعطيات المقاتلة و أرزاق الحشود ، و الذراري ، و أن الزبير وبلالا ، وغير واحد من الصحابة أرادوه على قسم ما فتح عليهم فكره ذلك منهم »[5].

---

* سورة الحشر، الآيات7- 10.

[1] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 58 .

[2] - الداودي ، ص 19 .

[3] - الداودي ، ص 119 .

[4] - نفس المكان .

[5] - الداودي ، ص 115 .

كان تفكير عمر بن الخطاب تفكيرا مقاصديا ينبع من روح القرآن، فقد كان يرى نفسه مسؤولا في وقته و مسؤولا عن الأجيال التي لم تأت بعد و ينقل الداودي هذا عن عمر فيقول[1] :« روى مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه، أن عمر بن الخطاب قال : لولا من يأتي من آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر»[2].

ويسقط المؤلف هذه النظرة الإسلامية على واقع الممارسات في وقته، فينتقد الانحرافات التي وقع فيها كثير من الناس حكاما ورعايا ،ومن ذلك نقده لواقع ملكية الأراضي في الأندلس فيقول:« وأما أرض الأندلس فقد طعن فيها بعض الناس، وزعم أنها أو أكثرها فتح عنوة ،وأنها لم تخمس،ولم تقسم،غير أن كل قوم وثبوا على طائفة منها بغير إقطاع من الإمام ،ولم تترك لمن يأتي من المسلمين،فإن كان الأمر على هذا فالواجب على من بيده شيء من ذلك أن يتبرأ منه فيكون في مصالح المسلمين، وله أن يؤدي كراءه إلى المساكين،ويستعملها إذا لم يكن ممن يجري ذلك على وجهه»[3]

و ينقل أبو يوسف عن عمر لما جادله بعض الصحابة في قسمة أرض السواد أنه رد عليهم بقوله: « إذا أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم »[4]، و قال أيضا و هو يشاور الصحابة مدافعا عن رأيه:« كيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت، وورثت عن الآباء و حيزت، ما هذا برأي »[5].

و ما نقله الداودي و أبو يوسف من فعل عمر و إقرار الناس له ، إنما يثبت خاصية أساسية من خصائص الاقتصاد الإسلامي، وهي خاصية الشمول، المستمدة بدورها من خصائص الشريعة الإسلامية، فالشمول من الخصائص التي تميز بها الإسلام عن كافة ما عرف الناس من الأديان والفلسفات والمذاهب بكل ما تتضمنه كلمة الشمول من معاني، وأولها شمول الأزمنة والأجيال في ليست رسالة موقوتة بعصر معين، أو أقوام مخصوصين ، ينتهي أثرها بانتهائهم[6] ، و بصنيع عمر بن الخطاب أصبحت الأراضي المفتوحة عنوة موردا أساسيا من موارد ميزانية بيت مال المسلمين بما تجبيه الدولة من خراجها.

[1] - الداودي ، ص 115 .

[2] - أخرجه البخاري ج2، ص822،وج3،ص1136،وج4،ص1548.أبو داود،ج3، 161،145. النسائي،ج7، ص130.

[3] - الداودي،ص172.

[4] - أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص 126 .

[5] - المرجع نفسه ، ص 124 .

[6] - يوسف القرضاوي ، الخصائص العامة للإسلام . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط 10 ، 1997 ، ص 105 .

المطلب الثاني: الأراضي التي فتحت صلحا

كل أرض صولح أهلها عليها فهي على ما صولحوا عليه ، فإن صولحوا على أن تكون الأرض لهم و يؤدوا عنها خراجا معلوما ، أو يؤدوا خراجا غير موظف على الأرض ، تبقى الأرض ملكا لهم يتصرفون فيها كيف شاءوا ، و هذا باتفاق العلماء ، إلا أن الخراج على غير الأرض حكمه حكم الجزية يسقط بإسلامهم ، خلافا للخراج على الأرض .

و إن صولحوا على أن الأرض للمسلمين ، وأن يؤدوا الجزية عن رقابهم فإن الأرض تكون وقفا للمسلمين، و هذا أيضا محل اتفاق بين العلماء ، قال ابن قدامة :« فأما الصلح فهو كل أرض صالح أهلها عليها لتكون لهم و يؤدون خراجا معلوما فهذه الأرض ملك لأربابها ، وهذا الخراج في حكم الجزية متى أسلموا سقط عنهم ، و لهم بيعها و هبتها و رهنها ، لأنها ملك لهم ، و كذلك إن صالحوا على أداء شيء غير موظف على الأرض»[1]

و هكذا فإن لأرض الصلح حالتان :

- **الحالة الأولى** : الصلح على أن تبقى وقفا للمسلمين كأرض العنوة ، أي تصبح ملكا من أملاك الدولة ، وموردا من مواردها ، بما يوظف عليها من خراج .
- **الحالة الثانية** : تبقى ملكا لأصحابها ، لكن يوضع الخراج عليها ويؤدى إلى بيت المال.

و في كلتا الحالتين تعتبر أرض الصلح موردا من موارد المالية العامة للدولة الإسلامية .

و قد عبر الداودي عن هاتين الحالتين باقتضاب فقال :« أما من أقام من أهل الصلح ، فإن صالحوا على أن الأرض لهم ، و على أن على جماجمهم الجزية ، فلهم أرضهم يصنعون بها ما شاءوا ومن أسلم منهم سقطت الجزية عن جمجمته ، و له أرضه ، وإن صالحوا على الجزية على أرضهم ، و جماجمهم ، فليس لأحد منهم بيع أرضه لأن بعضهم قوة بعض »[2].

و لا يرى الداودي أن في خراج الأرض الصلحية معنى العقوبة مثلما هو مذهب الحنفية و الشافعية والزيدية ، بل يرى ذلك مجرد حق ثبت بعقد الصلح ، وعليه فإنه يزول إذا تغيرت صفة المعقود عليه ، كدخول صاحب الأرض الإسلام ، وفي هذا يقول:« و من أسلم منهم سقطت الجزية عن جمجمته ، وسقط عن أرضه بقدر ما ينوبها من الخراج، وكانت أرضه له يصنع بها ما يشاء»[3].

---

[1] - ابن قدامة المقدسي ،مرجع سابق ، ج 2 ، ص 307 .

[2] - الداودي ، ص 174 .

[3] - الداودي ، ص ص 174 – 175 .

المطلب الثالث: الأراضي التي جلا عنها أهلها خوفا

يرى الداودي أن الأرض التي جلا عنها أهلها لما نزل بهم من الخوف أو لما أخذوا به من المظالم ، لا تثبت ملكيتها لمن استولى عليها[1] . بل تعاد إلى أهلها إن عرفوا، فإن لم يعرفوا، فهي كمال تركه رجل لا يعلم له وارث و لا يرجى علم ذلك ، فيجري في مصالح المسلمين ولا يترك خرابا[2].

لكنه نقل الخلاف في كيفية التصرف فيها على رأيين :

الأول : تعامل معاملة الصدقات ، فيعطيها الحاكم للفقراء والمساكين

الثاني : تجري مجرى الفيء ، فتبقى وقفا للمسلمين جميعا .

وقد رجح الداودي الرأي الثاني لأنه أعم مصلحة وأكثر جدوى، يقول :« و اختلف هل يجري مجرى الصدقات أو مجرى الفيء ، والذي يصح في النظر أنه يجري مجرى الفيء لإجماعهم أن من لم يعرف له وارث بالنسب ، أنه يورث بالولاء ، فقد صرف إلى سبيل الفيء لأن الصدقات ليست لمعينين و لا للأغنياء»[3].

و ما قرره الداودي هنا هو ما عبر عنه الفقهاء من أن هذه الأرض تصير بالاستيلاء وقفا، أي ملكا للأمة الإسلامية و لولي الأمر أن يضع عليها خراجا يؤخذ كأجرة ممن يعامل عليها من مسلم أو معاهد، ولا تتغير بإسلام و لا ذمة لذلك فإنها تأخذ حكم الفيء الذي يكون للمسلمين جميعا و لا تأخذ حكم الغنيمة و لا يختلف في ذلك جميع الفقهاء ، إلا أن الشافعية و الحنابلة قرروا أنها لا تصير وقفا حتى يقفها الإمام و إن كان الراجح خلاف ذلك [4] .

المطلب الرابع: الأراضي الموات

تقدم الحديث عن إحياء الموات كسبب منشئ للملكية لكن الكلام هنا يأخذ منحى آخر و هو أراضي الموات كمصدر من مصادر الإيراد العام للدولة، يذهب كثير من العلماء إلى أن إحياء الأرض يترتب عليه تملك محييها لها ملكية خاصة ، فتخرج الأرض بسبب الإحياء عن نطاق ملكية الدولة إلى نطاق الملكية الخاصة ، ويملك الفرد الأرض التي أحياها نتيجة لعمله المنفق عليها و الذي بعث فيها الحياة[5].

---

[1] - الداودي ، ص 308 .

[2] - الداودي ، ص 309 .

[3] - نفس المكان .

[4] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 61 .

[5] - محمد باقر الصدر، مرجع سابق، ص 414.

و هذا الرأي هو الذي يتبناه الداودي ،يقول : « كان النبي عليه السلام و الخلفاء بعده يقطعون الأرضين مما جلا عنه أهله بغير قتال و من الخمس و من عفاء الأرض، وما لم يكن عمره أحد ... وأقطع الخلفاء بعده فصار ذلك ملكا لمن أقطعوه إياه »[1].

لكن الحنفية يرون بأن الأرض الموات تأخذ حكم الماء الذي تسقى به فإن سيق إليها ماء الخراج كانت أرض خراج و إن سيق إليها ماء العشر كانت أرض عشر.[2]

و يرى فريق آخر من الفقهاء أن عملية الإحياء لا تغير من شكل ملكية الأرض بل تضل الأرض ملكا للدولة ولا يسمح للفرد بتملك رقبتها ، وإن أحياها فإنما يكتسب بالإحياء حقا في الأرض دون مستوى الملكية ، و بموجب هذا الحق يخول له استثمار الأرض والاستفادة منها ، و منع غيره ممن لم يشاركه جهده و عمله من مزاحمته، و انتزاع الأرض منه ما دام قائما بواجبها ، وهذا القدر من الحق لا يعفيه من واجباته تجاه الدولة بوصفها المالك الشرعي لرقبة الأرض ، فللإمام أن يفرض عليه الأجرة بالقدر الذي يتناسب مع المنافع التي يجنيها الفرد من الأرض التي أحياها[3].

وفي كل الأحوال فإن اختلاف الآراء في طبيعة ملكية الأرض الموات لا يغير من واقع كونها مصدر إيراد للدولة، أيا كان التكييف الفقهي لشكل ملكيتها ، وأيا كان نوع الدخل الذي تدره هذه الأراضي ، سواء اتخذ صورة أجرة مقابل الانتفاع بالأرض أم ضريبة خراج ، أو زكاة (العشر)[4]

المطلب الخامس: الأراضي الصوافي

عرف الماوردي هذا النوع من الأراضي بقوله :« ما اصطفاه الإمام لبيت المال من فتوح البلاد إما بحق الخمس فيأخذه باستحقاق أهله له، وإما أن يصفيه باستطابة نفوس الغانمين عنه »[5] و يذكر أبو يوسف أن عمر بن الخطاب أصفى كل أرض كانت لكسرى أو لأهله، أو لرجل قتل في الحرب ، أو لحق بأرض الحرب ، أو مغيض ماء، أو دير بريد[6].

و سبيل استثمار هذه الأراضي و الأموال هو أن يليها بيت المال ، و قد ذكر أبو يوسف أن هذه الأراضي بمنزلة المال الذي لم يكن لأحد ، ولا في يد وارث ، فللإمام العادل أن يجيز منه ، و يعطي من كان له غناء في الإسلام ، ويضع ذلك موضعه ولا يحابي به[7].

---

[1] - الداودي ، ص 132.

[2] - أبو يوسف، مرجع سابق، ص 179.

[3] - محمد باقر الصدر، مرجع سابق، ص 414.

[4] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 66 .

[5]- الماوردي،مرجع سابق،ص166.

[6] - أبو يوسف، مرجع سابق، ص ص 167 – 168.

[7] - المرجع نفسه ، ص 168 .

و قد تكلم الداودي عن الصفايا ، وذكر أنها كانت من قسم الرسول ﷺ بحكم كونه إماما، يصرفها في الحوائج العامة للأمة ، قال :« و كان إذا حضر القسمة ـ الرسول ﷺ ـ كان له الصفايا، ويضرب بسهمه مع سهام القوم في الأربعة الأخماس ، وسهمه في الخمس »[1]. و يعرف الداودي الصفايا بأنها : « رأس من الغنيمة، أي جزء منها »[2].

و نخلص من هذا كله أن النبي ﷺ كان يأخذ من الغنائم سهمين، سهما عاديا بوصفه مقاتلا مع القوم، وسهما خاصا هو الخمس وما أصفاه من الغنيمة بوصفه نائبا عن الأمة يصرفه في مصالحها، و قد بين الداودي هذا المعنى فساق حديث النبي ﷺ :« مالي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس و الخمس مردود عليكم »[3]. و يؤكد المؤلف أن هذا الخمس مع الصفايا لا يصرف للأغراض الخاصة بالنبي ﷺ و إنما هو للمصلحة العامة. يقول معلقا على الحديث السابق :« و هو ما أفاء الله عليهم لا ما أفاء الله عليه»[4].

---

[1] - الداودي ، ص 111 .

[2] - نفس المكان .

[3] - أخرجه مالك في الموطأ،ج2،ص457.النسائي،ج7،ص131.أحمد،ج5،ص319.ابن حبان،،ج11،ص193.الحاكم في المستدرك،ج3،ص51.

[4] - الداودي ، ص 111 .

المبحث الثاني

الزكاة كإيراد ضريبي مخصص عند الداودي

الزكاة كما عرفها الفقهاء: أداء حق يجب في أموال مخصوصة على وجه مخصوص ويعتبر في وجوبه الحول والنصاب [1].

و قد اعتبرنا الزكاة ضريبة مع ما في ذلك من التجوز، مراعاة لأوجه الاتفاق بينها و بين الضريبة في بعض النواحي، مما يخدم جانب التحليل المالي في دراستنا، و لأن الزكاة و إن كان لها مصرف خاص و إيراد خاص، إلا أنها في الأخير تنتهي إلى إشباع حاجة عامة .

وسنتناول عناصر الزكاة عند الداودي في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الإطار التشريعي للزكاة

الزكاة ضريبة سنوية خاصة تفرض على مجموع القيمة الصافية للثروة و تجبى من قبل الدولة و تنفق بواسطتها على أهداف محددة في القرآن، وتشمل بصورة خاصة أنواع الضمان الاجتماعي ، وهي و إن كانت تجبى من طرف الدولة إلا أنها لا تدخل في نفقاتها العادية، بل لها مصارفها المحددة المعلومة في القرآن الكريم، و هي تطول بجبايتها كل أنواع الثروة بما في ذلك المدخرات التي تتراكم أثناء السنة طالما بلغت نصابا[2] .

و الزكاة مشروعة و محددة في القرآن والسنة ، و قد بين الداودي ذلك فذكر أدلة مشروعيتها ومنها قوله تعالى :﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾[3] ، وهي في الزكاة بصفة عامة[4].

و قوله سبحانه: ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ ﴾[5] ، و هي في زكاة الزروع والثمار[6]، و ينبه المؤلف إلى الهدف الروحي والأخلاقي من الزكاة، زيادة على الهدف الاقتصادي و الاجتماعي فيبين

[1] - الموسوعة الفقهية،مرجع سابق،ج23،ص226.

[2] - منذر قحف، مرجع سابق، ص 110.

[3] - سورة البقرة، الآية 43.

[4] - الداودي ، ص 275 .

[5] - سورة الأنعام، الآية 141.

[6] - الداودي ، ص 301 .

أنها تطهير للنفس من الأثرة والشح ، كما أنها مدعاة للتماسك الاجتماعي ، يقول :« إن الزكاة إنما تؤخذ من المسلمين تطهيرا"[1] ، وهذا الملحظ في الزكاة غير موجود في أي تشريع ضريبي وضعي، لأنه من خصائص الاقتصاد الإسلامي المبني على القيم قبل الثروة، والتطهير في الزكاة لا يقتصر أثره على المعنى الروحي والأخلاقي بل يتعداه إلى آثار اقتصادية و اجتماعية كثيرة ، فالزكاة طهارة لنفس الغني من الشح ، والشح آفة نفسية خطيرة ، تدفع من اتصف بها إلى سفك الدم أو خيانة الأمة ، أو الاختلاس والسرقة أو أخذ الرشا و أكل أموال الناس بالباطل ، وهذه كلها جرائم أخلاقية و اقتصادية في نفس الوقت، و الزكاة من جانب آخر طهارة لنفس الفقير من الحسد و الضغن على ذلك الغني الكانز لمال الله عن عباده[2].

فالزكاة إذا طهارة للمجتمع كله مما يسمى عند الماركسيين " بالصراع الطبقي" ، الذي يعتبرونه حتمية تاريخية، بينما هو من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي مرض اجتماعي يمكن علاجه و إزالته .

و من معاني التطهير أيضا إشباع الحاجة إلى الإنفاق ، و هي حاجة انفرد بها الاقتصاد الإسلامي إذ المعروف في الاقتصاد الوضعي أن الحاجة هي تحصيل المنافع المادية و المعنوية و جلبها للذات فهي دائما ذات اتجاه وحيد ، لذا يعرفها بعضهم بأنها : « شعور شخصي بالرغبة في الحصول على شيء معين»[3]. بينما هي ذات اتجاهين في الاقتصاد الإسلامي، و يتمثل الاتجاه الجديد في " الحاجة إلى الإنفاق " و هي ما عبر عنها أحد الباحثين بقوله :« تفرد الإسلام بوجود نوع فريد من الحاجات البشرية لم يعرفها سواه و يتمثل ذلك في إحساس المؤمنين بحاجتهم إلى الإنفاق والبذل والعطاء ، تماما كحاجة الآخرين إلى الأخذ »[4].

و إذا كانت الحاجة في الاقتصاد الوضعي ذات طابع استاتيكي تفترض الأثر المباشر للإشباع ، فإن الحاجة من وجهة النظر الإسلامية ذات طابع ديناميكي ، تتحرك عبر الزمن، فالإيمان بيوم الحساب وما يتبع ذلك من حياة الآخرة يعني تمديد الأفق الزمني للمسلم إلى ما وراء الموت ، فالحياة قبل الموت و الحياة بعده إنما هما جزءان متكاملان مترابطان من حياة واحدة ، فالزكاة ، والقرض الحسن، والبذل على الفقراء والمساكين، والعناية بالحيوان، و الإنفاق في سبيل خدمة الأجيال القادمة، و تحسين الأحوال الاجتماعية للناس عندما لا يكون لهذا العمل و الإنفاق أي مردود على المنفعة الخاصة للمنفق و كذلك البذل في الدعوة إلى الإصلاح و نشر الخير و إدامته ، و كل هذه الاستعمالات للدخل لا تدخل

---

[1] - الداودي ، ص 254 .

[2] - يوسف القرضاوي ، العبادة في الإسلام . باتنة : دار الشهاب للطباعة والنشر ، ص ص 258 – 259 .

[3] - عزمي رجب ، الاقتصاد السياسي . بيروت : دار العلم للملايين ، ط 5 ، 1979 ، ص 20 .

[4] - محمد البشير فرحان مرعي ، الحاجات البشرية مدخل إلى النظرية الاقتصادية الإسلامية. دبي : دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، ط 1 ، 2001 ، ص 95 .

تحت تعريف العقلانية الاقتصادية كما عرفها "ماكس ويبر"* ، لأن منفعتها غير مباشرة ، وهكذا فإن وجوها كثيرة لاستعمال الدخل قد يكون لها منفعة ايجابية من وجهة النظر الاسلامية، في حين لا يوجد لها أي اعتبار من وجهة النظر الوضعية الغربية[1]

المطلب الثاني: وعاء الزكاة

يقصد أغلب كتاب المالية العامة بوعاء الضريبة الموضوع الذي تفرض عليه الضريبة، أي المادة التي تفرض عليها الضريبة و يترتب على هذا المسلك دراسة المقدرة التكليفية بعيدا عن موضوع وعاء الضريبة، غير أن فريقا آخر من الكتاب لا يقصر وعاء الضريبة على هذا المعنى الضيق، بل يوسع من مضمونه ليجعله يشمل أيضا فكرة المقدرة التكليفية[2].

و دراستنا لوعاء الزكاة تنحو المنحى الثاني، أي طريقة توزيع الزكاة بين المادة المفروضة عليها، آخذين بعين الاعتبار حالة صاحب المال المفروض عليه الزكاة، و إن كان التقسيم الفني للبحث يقتضي إفراد مطلب آخر يتناول تقدير الزكاة حيث يدرس موضوع المقدرة التكليفية، و على هذا الأساس سندرس خصائص وعاء الزكاة حسبما هو موجود في كتاب الداودي كما يلي :

1 – الزكاة في الأموال والزكاة في الأبدان :

كان الاختيار بين الضريبة على الأشخاص و الضريبة على الأموال بصفتها موضوعا للضريبة يشكل أهمية في الماضي ثم استقر الأمر في الوقت الحاضر على خيار الضريبة على الأموال، كذلك كان الأمر بالنسبة للزكاة فقد اختلف الفقهاء هي في الأموال أم في الأبدان، و ترتب على ذلك خلاف بين العلماء في مال الصبي و المجنون و العبد، و نقل الداودي ذلك فقال :« و اختلفوا في زكاة أموال الصبيان ، فقال عمرو غير واحد من الأوائل فيها زكاة، و هو قول مالك وأصحابه وقال بعض أهل العراق : لا زكاة فيها»[3].

و الصبي كما هو عند جميع الفقهاء ، غير مكلف بأداء أي عبادة لفقدانه التمييز، لكن مالك و الشافعي و فقهاء آخرين رأو أن الزكاة حق في المال و ليست في الشخص، ويشرح الداودي هذا المعنى فيقول :« إنما ذهب من لم ير عليهم الزكاة لأن الصلاة والصوم و الحج و الحدود لا تلزمهم إلا بالبلوغ،

---

*Max.Weber(1864- 1920): سوسيولوجي وفيلسوف ومؤرخ واقتصادي وحقوقي ألماني،قال ب:"الأخلاق البروتستانتية"عاملا هاما في ظهور الرأسمالية الأوربية. ترجمته في:ناتاليا و سلوم، معجم العلوم الاجتماعية- مصطلحات وأعلام،ص135.

[1] - منذر قحف ، مرجع سابق ، ص ص 38 – 39 .

[2] - رفعت المحجوب، المالية العامة. القاهرة: دار النهضة العربية،1975، ص 211 .

[3] - الداودي ، ص 290.

و ما ذكره الداودي من قول مالك و جمهور الفقهاء يتناسب مع الوظيفة الاجتماعية و الاقتصادية للزكاة كما عبر عن ذلك النووي، حيث قال :« المعتمد أن مقصود الزكاة سد خلة الفقير من مال الأغنياء شكرا لله تعالى و تطهيرا للمال، و مال الصبي قابل لأداء النفقات والغرامات و إذا ثبت هذا فالزكاة عندنا واجبة في مال الصبي و المجنون بلا خلاف و يجب على الولي إخراجها من مالهما»[1].

و قال مالك و قد سأله عبد الرحمن بن القاسم عن زكاة الصبيان فقال :« في أموالهم الصدقة، وفي حروثهم،و ناضهم و في ماشيتهم و فيما يديرون من التجارة ، قال ابن القاسم : و المجانين عندي بمنزلة الصبيان»[2].

و لا شك أن ما ذهب إليه الجمهور من جعل الزكاة على الأموال لا على الأبدان فيه تأثير كبير في التضييق على وسائل الإنتاج المعطلة. فالذي يملك أي ثروة تفوق النصاب يعرض نفسه لفقدان ربع ثروته في مدة لا تزيد عن اثنتي عشرة سنة[3] . و لذلك يستدل مالك و الشافعي و من وافقهما على إيجاب الزكاة في مال الصبي و المجنون و من في حكمهما، يقول الرسول ﷺ :" ألا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه و لا يتركه حتى تأكله الصدقة "[4]

2 - الزكاة ضريبة متعددة :

انقسم المفكرون الماليون في اختيار المادة التي تفرض علها الضريبة إلى اتجاهات مختلفة يمكن أن نجملها في اتجاهين رئيسيين هما :

– اتجاه يرى الاكتفاء بفرض ضريبة واحدة على مادة واحدة.

– اتجاه يرى ضرورة فرض ضرائب متعددة على مواد متعددة.

و قد كان الطبيعيون أول من نادى بفرض ضريبة وحيدة على دخل الأرض يتحملها ملاك الأراضي لأنهم كانوا يعتبرون الزراعة هي القطاع المنتج الوحيد ، بينما القطاعات الأخرى كالصناعة و التجارة هي قطاعات عقيمة.[5]

وكذلك نادى الكاتب الاشتراكي الأمريكي هنري جورج في كتابه " التقدم والفقر" بفرض ضريبة وحيدة على الريع العقاري ، ويفسر ذلك أن الريع العقاري يعود إلى تزايد السكان مما يؤدي إلى ارتفاع قيمة

---

[1] - يحي بن شرف النووي ، المجموع شرح المهذب . القاهرة : مطبعة المنيرية ،د.ت، ج 5 ، ص 302.

[2] - مالك بن أنس ،المدونة، مرجع سابق ، ج1 ، ص 308 .

[3] - منذر قحف ، مرجع سابق ، ص 118 .

[4] - أخرجه الترمذي،ج3،ص32.الدارقطني،ج2،ص109.البيهقي في السنن الكبرى،ج6،ص2.

[5] -Mark blaug, La pensée économique origine et développement. (Traduit par Alain et Christiane Alcouffe), Alger : office des publications universitaires,3ème édition,1981,p32

العقار و الأرض ، لذا يرى من العدل و المنطق أن تقتص هذه الزيادة في قيمة العقارات عن طريق فرض ضريبة عليها ، حتى تعود هذه الزيادة إلى من هو أحق بها و هو المجتمع لأنه سبب وجودها.[1]
لكن الفكر المالي الحديث استقر على فكرة الضريبة المتعددة لما في الضريبة الواحدة من عيوب أقلها أنها تصيب بعض الثروات و الدخول دون البعض الآخر، و في هذا من عدم المساواة ما لا يخفى كما أن الضريبة الواحدة غير مرنة و ليست بالمورد الغزير الذي يمكن السلطات العامة من مواجهة النفقات المتزايدة[2].

لكن النظرية الاقتصادية الإسلامية أخذت بمبدأ تعدد الضريبة خصوصا في مورد الزكاة و قد أكد الداودي هذه النقطة فقال :« قال مالك و أصحابه و كثير من العلماء : إنما الزكاة في الحرث والعين والماشية »[3]

و يزيد الداودي من التوسيع في وعاء الزكاة فينقل عن أبي حنيفة أنها تمتد حتى تشمل كل مال نام له قيمة، قال :« و قال النعمان : الزكاة في الأموال كلها إلا التبن والحطب »[4] ، وهكذا فإن التشريع المالي الإسلامي في الزكاة لم يأخذ بفكرة الضريبة الوحيدة ، بل فرض عدة ضرائب، ففرضت الضرائب على الدخل و التي تتمثل في زكاة الزروع و الثمار، و فرضت الضرائب على رأس المال و التي تتمثل في زكاة الذهب و الفضة و الأنعام و عروض التجارة، وفرضت ضرائب على الإنتاج و تتمثل في زكاة المعادن والمستخرج من البحار

3 ـ الزكاة المباشرة والزكاة غير المباشرة :

عمد الفكر المالي إلى تقسيم الضرائب إلى مباشرة و غير مباشرة، لكن معايير هذا التقسيم لم تكن محل اتفاق لدى جميع الباحثين، فقد اعتمدت اعتبارات عدة لهذا التقسيم أهمها:

أ- الاعتبار الإداري :

أي الجهة التي تقوم بتحصيل الضريبة و طريقة تحصيل هذه الضريبة تعتبر مباشرة إذا كانت تجبى بناء على جداول اسمية، وتعتبر الضريبة غير مباشرة إذا كانت لا تجبى بناء على هذه الجداول بأن كانت تجبى بمناسبة بعض الوقائع أو التصرفات كإنتاج أو استهلاك بعض السلع.[5]
و بالنسبة للزكاة فإن أغلب الفقهاء يتناولونها باعتبارها ضريبة مباشرة تلي الدولة جبايتها و توزيعها على مستحقيها و ينقل الداودي عن مالك ترجيح هذا الاعتبار فيقول :« و كان يستحب ـ مالك- ألا يلي

[1] - Henry George, progress and poverty. Book VIII Chapter 3,ebook in www iconlib.org.
[2] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 150.
[3] - الداودي ، ص 284 .
[4] - نفس المكان.
[5]- رفعت المحجوب، مرجع سابق، ص 223.

المرء تفرقة صدقته "[1] . و يضيف ميزة أخلاقية لهذا الترجيح زيادة على الميزة الإدارية و الاقتصادية ، وهي تجنب العجب و الرياء في إخراج الصدقة فيقول تتميما لما سبق : « لما يدخل في ذلك من المحمدة ، و يدفع به من المذمة ، و كان يستحب إسرار إعطاء الزكاة كصدقة التطوع» [2]

و في مقابل هذا التوجه الذي يولي السلطة الحاكمة جباية وتوزيع الزكاة، هناك اتجاه آخر يرى بأنه لا بأس أن يتولى الأفراد توزيعها بأنفسهم و منهم عطاء بن أبي رباح، ورواية عن ابن عمر و ميمون بن مهران و ابن سيرين و الحسن البصري، على أن يكون ذلك في الأموال الصامتة كالذهب و الفضة و ما في حكمهما .

قال أبو عبيد:« و هذا عندنا هو قول أهل السنة ، والعلم من أهل الحجاز والعراق و غيرهم في الصامت لأن المسلمين مؤتمنون عليه كما ائتمنوا على الصلاة،و أما المواشي و الحب و الثمار فلا يليها إلا الأئمة و ليس لربها أن يغيبها عنهم »[3] .

و يستدل أبو عبيد بفعل أبي بكر الصديق فيقول : «ألا ترى أن أبا بكر الصديق إنما قاتل أهل الردة في المهاجرين والأنصار على منع صدقة المواشي ولم يفعل ذلك في الذهب والفضة ؟»[4]

ب-اعتبار استمرار مادة الضريبة:

إضافة إلى المعيار الإداري في تقسيم الضريبة هناك معيار آخر، هو معيار استمرار المادة المفروضة عليها الضريبة فتعتبر الضريبة مباشرة طبقا لهذا المعيار إذا كانت مفروضة على مادة تتميز بالثبات و الاستمرار النسبيين و مثالها الضريبة العقارية المفروضة على الملكية، و الضريبة العامة على الإيرادات المفروضة على الدخل، و تعتبر الضريبة غير مباشرة إذا كانت مفروضة على وقائع و تصرفات عرضية منقطعة.[5]

و طبقا لهذا المعيار، يمكننا أيضا اعتبار الزكاة ضريبة مباشرة لأنها لا تفرض إلا على مال توفرت فيه الشروط الآتية[6] :

- الملك التام.
- النماء.
- بلوغ النصاب.

---

[1] - الداودي ، ص 293.

[2] - نفس المكان .

[3] - أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص ص 507 – 509 .

[4] - نفس المكان .

[5] - أحمد جامع ، مرجع سابق ، ص 153.

[6] - لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي ، الفتاوى الهندية . دمشق : دار الفكر ،د.ت، ج 1 ، ص 172 .

- حولان الحول و انضباط المقدار.

و هي شروط تؤكد على صفة الثبات والاستمرار في مورد الزكاة لتجب فيه ، وإلا أعفي منها ، و باستقراء كلام الداودي أمكننا إيجاد كل هذه الشروط و سنتناولها كما يلي :

- الملك التام:

معنى تمام الملك أن يكون المال مملوكا لصاحبه رقبة ويدا، بمعنى أن يكون المال بيده، و لم يتعلق به حق لغيره، وأن يتصرف فيه باختياره، وأن تكون فوائده حاصلة له[1].

فلا زكاة على غاصب ومودع و ملتقط لعدم الملك، وعبد ومدين لعدم تمامه، ولا على السيد فيما بيد عبده عند المالكية ، ولا في غنيمة قبل قسمها لعدم قرارها[2].

وفي هذا الصدد أثار الداودي مسألة ملكية العبد ووجوب الزكاة فيما بيده من مال فقال :« و اختلفوا في زكاة المماليك، فمن رأى أن العبد يملك لا يرى عليه الزكاة، ومن لا يراه يملك يقول أنما هو مال السيد وعليه فيه الزكاة، فالأول قول مالك وأصحابه »[3].

و قد انتصر المؤلف لرأي إمامه مالك و دعمه بجملة من الأدلة ليس هنا مقام ذكرها.[4]

- النماء :

عرفه ابن عابدين بقوله : «هو نوعان حقيقي وتقديري ، فالحقيقي الزيادة بالتوالد والتناسل و التجارات، والتقديري تمكنه من الزيادة بكون المال في يده، أو يد نائبه»[5].

و معنى النماء في اصطلاح علماء المالية: أن يكون المال من شأنه أن يدر على صاحبه ربحا و فائدة أي دخلا أو غلة أو إيرادا، أو بتعبير أدق أن يكون المال مادة مستمرة[6] ، أو يكون هو نفسه نماء أي فضلا و زيادة و إيرادا جديدا[7]، و هذا ما بينه الداودي بوضوح فيما نقلناه عنه سابقا من قول مالك وأصحابه : « إنما الزكاة في الحرث والعين و الماشية »[8] ، و قد كانت هذه أمهات أصناف الأموال

---

[1] - يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة .بيروت: مؤسسة الرسالة،ط 16، 1986،ج1،ص130.

[2] - محمد بن عبد الله الخرشي ، شرح مختصر خليل . دمشق: دار الفكر، د.ت،ج 2، ص 179.

[3] - الداودي ، ص 290 .

[4] - الداودي ، ص ص 290 – 291 .

[5] - محمد بن عابدين ، مرجع سابق ، ج 2 ، ص 263 .

[6] - رفعت المحجوب ، مرجع سابق ، ص 227 .

[7] - القرضاوي ، فقه الزكاة ، مرجع سابق،ج1،ص139.

[8] - الداودي ، ص 284 .

النامية في عصر الأئمة المجتهدين و ما قبله، بدليل أن أبا حنيفة استثنى مالا يصنف كمال من المكاسب مثل التبن و كذا الموارد الحرة المشتركة كالحطب[1].

و يتصل بهذا المعنى إعفاء وسائل الإنتاج من الزكاة لأنها ليست بمال نام في ذاتها، إنما النامي هو غلتها و إنتاجها و هذا مذهب الحنفية و قد نقله الداودي بعد أن نقل رأي المالكية فقال :« و اختلفوا في البقر السوداني، و الإبل العوامل، و الغنم الربائب* التي ليست بسائمة، فقال مالك وأصحابه : في ذلك كله الزكاة إذا كان نصابا، وقيل : ليس في غير السائمة من المواشي زكاة» [2]

و يبين ابن الهمام من الحنفية حكمة اشتراط هذا الشرط في المال المعد للزكاة بقوله : « المقصود من شرعية الزكاة - إضافة إلى المقصود الأصلي من الابتلاء - مواساة الفقراء على وجه أن لا يصير هو فقيرا، بأن يعطي من فضل ماله قليلا من كثير، و الإيجاب في المال الذي لا نماء له أصلا يؤدي إلى خلاف ذلك عند تكرر السنين خصوصا مع الحاجة إلى الإنفاق[3].

- بلوغ النصاب:

لم يفرض الإسلام زكاة في أي قدر من المال النامي، وإن كان ضئيلا، بل اشترط أن يبلغ المال مقدارا محددا يسمى النصاب في لغة الفقه لا تجب زكاة فيما دونه.

و قد ذكر المؤلف رأي غالبية العلماء في نصاب الذهب فقال :« روي أنه يجب الزكاة في عشرين دينارا ذهبا و به قال عوام العلماء[4] ، أو ما يعادله من الفضة وهو مائتا درهم قال :« روي عن ابن شهاب أنه قال : من له من الذهب قيمة مائتي درهم ففيه الزكاة» [5].

و يذكر الداودي الحديث الذي يحدد فيه النبي ﷺ نصاب الأموال فيقول [6] : « ثبت أن النبي عليه السلام قال : ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة، و ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة، و ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة »[7]

---

* - البقر السوداني : المستعملة للسقي سميت كذلك لأنها تدور حول السانية و هو دولاب السقي .

- الإبل العوامل : التي يقتنيها صاحبها للعمل.

- الغنم الربائب : التي يربيها أصحابها على العلف .

[1]- الداودي،ص284.

[2]- الداودي ، ص 298 .

[3] - كمال الدين بن همام ، فتح القدير .دمشق دار الفكر ، ج2 ، ص 155 .

[4] - الداودي ، ص 283 .

[5] - الداودي ، ص 284 .

[6] - الداودي ، ص 283

[7] - أخرجه البخاري،ج2،ص509.مسلم،ج2،ص673.

و سنوسع الحديث عن النصاب عند الكلام عن تقدير الزكاة

- حولان الحول و انضباط المقدار :

من المبادئ المقررة في المالية الحديثة مبدأ اليقين و ينصرف هذا المبدأ إلى ضرورة أن تكون الضريبة محددة بوضوح تام وبلا تحكم من أحد ، و يتضح ذلك في مبلغ الضريبة و ميعاد وطريقة الوفاء بها ، يقول آدم سميث :« الضريبة، كل شخص يميل إلى إشاعة كونها أكيدة و غير تحكمية سواء في وقت دفعها، طريقة دفعها، أو مقدار المدفوع فيها، كل ما يتعلق بها يجب أن يكون واضحا و سهلا للمساهم في دفع الضريبة »[1] ، ولا شك في أن عدم تحديد هذه الأمور وعدم وضوحها يؤدي إلى تحكم القائمين على جباية الضريبة، كما يؤدي إلى عدم العدالة و إلى الفساد ، ومن هنا تستمد قاعدة اليقين أهميتها ، حتى أن آدم سميث قد رأى أن درجة كبيرة من عدم العدالة لا تبلغ من السوء مبلغ درجة محدودة من عدم اليقين.[2]

و بالنسبة للزكاة فإن قاعدة اليقين مجسدة فيها بصرامة ، فهي غير تحكمية لأن المشرع لها هو الله سبحانه لم يكل تقديرها لاجتهاد أحد، وهكذا فإن ميعاد جبايتها و مقدارها و الأصناف التي تجب فيها مبنية بوضوح في نصوص الكتاب والسنة، و يمكننا كشف ذلك في كلام الداودي، فبالنسبة لميعادها و هو حولان الحول يقول :« و قول عوام العلماء إن كل ما أفيد من الأموال العين لا يزكى حتى يحول عليها الحول »[3].

و الحول في الزكاة يقابله في تشريع الضرائب مبدأ سنوية الضريبة، هذا بالنسبة لأغلب الأموال أما الزروع والثمار فقد مر بنا قول المؤلف في معنى قوله تعالى :﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ ﴾[4] ، فقيل هي الزكاة المفروضة[5] ، أي أن زكاتها تجب بمجرد حصولها، و بعض الكتاب يدخل زكاة الزروع والثمار ضمن نظرية زيادة القيمة الايجابية، لأن شرط الدورية هنا غير متوفر، إذ

[1] - Adam Smith ,op.cit ,p397.

[2]- رفعت المحجوب، مرجع سابق، ص 205.

[3]- الداودي ، ص 289 .

[4]- سورة الأنعام، الآية 141.

[5] - الداودي ، ص 301 .

أن الزكاة تفرض على كل زيادة تتحقق في ذمة الممول نتيجة حصاد الزرع ، و جني المحصول، بصرف النظر عن مرور عام، أو حدوث النماء بصفة دورية أو عارضة [1].

و هكذا فإن الزكاة تتصف من حيث وعائها بالشمول والمرونة، لأن اشتراط الدورية أو الحول فقط و الانتظام فيما يعتبر دخلا تبعا لفكرة المنبع كما هو عند بعض المفكرين الماليين، يؤدي إلى التضييق في نطاق الدخل، لأنه يستبعد المكاسب و الأرباح العرضية .

المطلب الثالث: تقدير الزكاة

نقصد بتقدير الزكاة بحث مقدار الزكاة والأموال المزكاة من جانب، والمقدرة التكليفية للمزكي من جانب آخر، و سنبدأ الحديث عن المقدرة التكليفية للمزكي ، لأن مقصد الشارع من الزكاة هو إغناء الفقير، و ليس إفقار الغني، و بتتبع كلام الداودي تبرز لنا المواضيع الآتية :

1 - الزكاة و المقدرة التكليفية للمزكي :

في المالية العامة تنصرف القاعدة إلى فرض الضريبة على الدخل الصافي لا على الدخل الإجمالي، و يقصد بالدخل الإجمالي للممول كل ما يحصل عليه من إيراد دون خصم التكاليف اللازمة للحصول على الدخل، بينما يقصد بالدخل الصافي الدخل الإجمالي مخصوما منه هذه التكاليف ، وواضح أن الدخل الصافي و هو يستبعد التكاليف اللازمة للحصول على الدخل يعتبر أكثر دلالة من الدخل الإجمالي تعبير على المقدرة التكليفية للممول، و تستند القاعدة السالفة الذكر إلى أن الدخل يقوم على ثلاثة أنواع من الأعباء، و هي أعباء الممول الشخصية، والعائلية، وأعباء المهنة، أي التكاليف اللازمة للحصول على الدخل، والأعباء العامة، و بمقارنة هذا كله بالزكاة نجد أن التشريع الإسلامي قد راعى قدرة المزكي من جميع النواحي ، كما سنلاحظ ذلك مع الداودي فيما يلي :

أ - الزكاة تؤخذ من العفو :

أعفى التشريع الإسلامي ما دون النصاب من الزكاة ، فلم يفرضها إلا على ما بلغ نصابا كاملا فما فوق ، حتى يكون أخذ النصاب من العفو ، و العفو هو الفائض المتيسر بعد مواجهة الممول حاجاته الأصلية، و كان فارغا من دينه و تكاليفه و سائر ما فرض عليه من فرائض مالية بمقتضى نص شرعي كنفقة من يعول[2] ، و في هذا المعنى يقول الداودي : « - تعليقا على قوله تعالى:

﴿ وَيَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلۡعَفۡوَۗ ﴾ [3] - هو ما عفت به أنفسهم ، أي ما سمحت ، وقيل ما

---

[1] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 165 .

[2] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 103 .

[3] - سورة البقرة ، الآية 219 .

فضل عن قوتهم »[1].و ما أثبته الداودي هنا هو المقرر عند جمهور الفقهاء ، قال القرطبي في تفسير الآية السابقة : « العفو ما سهل و تيسر وفضل ، ولم يشق على القلب إخراجه ... فالمعنى أنفقوا ما فضل عن حوائجكم و لم تؤذوا فيه أنفسكم فتكونوا عالة ، هذا أولى ما قيل في تأويل هذه الآية »[2].

و لهذا يشترط الفقهاء في المال المعد للزكاة أن يكون فاضلا عن الحوائج الأصلية، يقول الكاساني :« ... و منها كون المال فاضلا عن الحاجة الأصلية، لأن به يتحقق الغنى، و معنى النعمة ، و هو التنعم، و به يحصل الأداء عن طيب النفس، إذ المال المحتاج إليه حاجة أصلية لا يكون صاحبه غنيا عنه و لا يكون نعمة ، إذ التنعم لا يحصل بالقدر المحتاج إليه حاجة أصلية ، لأنه من ضرورات حاجة البقاء و قوام البدن »[3] ، ومن أمثلة الحاجات الأصلية دور السكنى، والثياب، و أثاث المنزل، ودواب الركوب، وسلاح الاستعمال وما يتجمل به و غير ذلك [4]

ب– الزكاة تراعي الأعباء و الديون:

من تمام مراعاة المقدرة التكليفية للمزكي النظر إلى ما عليه من أعباء الديون، فإذا كان المزكي مدينا بدين يستغرق النصاب أو ينقصه، فإن فريقا من العلماء ذهب إلى إعفائه من الزكاة، قال ابن رشد:« و أما المالكون الذين عليهم الديون التي تستغرق أموالهم، أو تستغرق ما تجب فيه الزكاة من أموالهم، و بأيديهم أموال تجب فيها الزكاة ، فإنهم اختلفوا في ذلك ، فقال قوم : لا زكاة في مال حبا كان أو غيره حتى تخرج منه الديون، فإن بقي ما تجب فيه الزكاة زكي، و إلا فلا، و به قال الثوري، وأبو ثور، و ابن المبارك، و جماعة، وقال أبو حنيفة وأصحابه : الدين لا يمنع زكاة الحبوب، ويمنع ما سواها، وقال مالك : الدين يمنع زكاة الناض* فقط ، إلا أن يكون له عروض فيها وفاء من دينه ، فإنه لا يمنع، و قال قوم بمقابل القول الأول، وهو أن الدين لا يمنع الزكاة أصلا »[5].

و ينقل الداودي باقتضاب شديد دون تدليل أو تعليق أو ترجيح فيقول : « و اختلفوا فيمن رفع من حرثه حبا تجب في مثله زكاة وعليه حب مثله أو من له نصاب ماشية و عليه مثلها، فقال ابن سيرين - و هو قول مالك و أصحابه - : ليس يسقط عنه بذلك ما وجب من الزكاة ، و قيل يسقط »[6].

* الناض: الدراهم والدنانير. يحي بن شرف النووي ،تحرير ألفاظ التنبيه،ص115.

[1] - الداودي ، ص 275 .

[2] - محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.(تحقيق أحمد عبد الحليم البردوني)، القاهرة:دار الشعب ،ط 2 ،1372هـ ج 3، ص 61 .

[3] - أبو بكر الكاساني ، مرجع سابق ، ج 2 ، ص 11 .

[4] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 270 .

[5] - محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. بيروت: دار الفكر،د.ت،ج 1 ، ص 179.

[6] - الداودي ، ص 299 .

و إذا رجعنا إلى كلام ابن رشد يمكننا كشف ما أهمله الداودي من ذكر سبب اختلاف الفقهاء في زكاة من عليه دين ، يقول ابن رشد :« و السبب في اختلافهم اختلافهم هل الزكاة عبادة أو حق مرتب في المال للمساكين ؟ فمن رأى أنها حق لهم قال : لا زكاة في مال من عليه دين، لأن حق صاحب الدين متقدم بالزمان على حق المساكين ، وهو في الحقيقة مال صاحب الدين لا الذي المال بيده ، و من قال هي عبادة ، قال : تجب على من بيده مال لأن ذلك هو شرط التكليف و علامته المقتضية الوجوب على المكلف ، سواء كان عليه دين أو لم يكن ، و أيضا فإنه قد تعارض هناك حقان ، حق لله و حق للآدمي ، و حق الله أحق أن يقضى»[1].

و إذا نظرنا إلى سبب اختلاف الفقهاء كما بينه ابن رشد نجد أنه يعتمد على تقسيم غير سليم ، إذ اعتبر كون الزكاة عبادة قسيما أو منافيا لكونها حقا مرتبا في المال للمساكين، أو النظر إلى أن إعطاء حق الله معناه إهدار حقوق العباد، و كل هذه الاعتبارات لا دليل عليها، لأنها تتنافى مع روح الشريعة ومقرراتها الأساسية، التي تعتبر الزكاة عبادة و حقا للمساكين في آن واحد، كما تعتبر أن من حق الله على العباد، إعطاء الناس حقوقهم فيما بينهم، ولهذا نرى ابن رشد يرجح إسقاط الزكاة على المدين فيقول :« و الأشبه بغرض الشرع إسقاط الزكاة على المديان لقوله عليه الصلاة والسلام فيها : " صدقة تؤخذ من أغنيائهم و ترد على فقرائهم"[2] ، والمدين ليس بغني، وأما من فرق بين الحبوب وغير الحبوب، وبين الناض وغير الناض، فلا أعلم له شبهة بينة» [3].

ج – أعباء العمل و المهنة :

في المالية العامة يعتمد في تحديد الدخل الصافي على خصم تكاليف الدخل دون خصم استعمالاته حيث يعتبر تكليفا للدخل كل إنفاق لا يمكن الحصول على الدخل من غير القيام به، ويعتبر استعمالا للدخل كل إنفاق يشكل انتفاعا بالدخل و لا يكون لازما للحصول عليه[4]. و بالنسبة للزكاة فإن هذا الجانب مراعى أيضا فلا تجب الزكاة عند كثير من العلماء في آلات الصناعة و أدوات العمل ، بل ذهب بعضهم إلى خصم نفقات و ديون الإنتاج قبل إخراج الزكاة، نقل القرشي عن عثمان بن عفان أنه قال :« إن هذا شهر زكاتكم فمن كان منكم عليه دين فليقضه، و زكوا بقية أموالكم»[5].

و نفس الرأي نجده عند ابن عباس و ابن عمر، في رفع نفقة الزرع و التمر قبل زكاته[6].

---

[1] - محمد بن رشد الحفيد ، مرجع السابق ، ج 1 ، ص 179.

[2] - أخرجه البخاري،ج2،ص505. مسلم، ج1، ص51.

[3] - محمد بن رشد الحفيد، مرجع سابق، ج 1، ص 179.

[4] - رفعت المحجوب، مرجع سابق ، ص 251 .

[5] - يحي بن آدم القرشي ، الخراج. لاهور- باكستان: المكتبة العلمية،ط1، 1974،ص 188.

[6] - الداودي ، ص 299 .

و قد تقدم كلام الداودي في إسقاط الزكاة على من رفع من حرثه حبا تجب في مثله الزكاة وعليه حب مثله أو من له نصاب ماشية و عليه مثلها.
و كلامه في اختلاف العلماء في البقر السوداني و الإبل العوامل، والغنم الربائب، حيث يمكن اعتبارها من تكاليف الدخل، لأنه لا يمكن الحصول عليه بدونها.

2 – الأموال المزكاة و مقدارها :

يشترط في المال المزكى قدرا محددا يطلق عليه النصاب حتى تجب فيه الزكاة و يختلف النصاب بحسب نوع المال موضوع الزكاة، والحكمة من اشتراط النصاب ترجع أيضا إلى المقدرة التمويلية للمزكي ، إذ لما كان الأغنياء هم المكلفون بأداء الزكاة ، لزم تحديد القدر الذي يعتبر به الشخص غنيا ، فإذا كان غير مالك لهذا القدر اعتبر فقيرا لا يعفى فقط من أداء الزكاة ، ولكن يمكن أيضا صرفها إليه ،إذ النصاب يعتبر حسب تعبير المالية الحديثة "حدا أدنى للمعيشة" و الذي يمكن تعريفه بأنه :"الجزء من الدخل اللازم تركة للممول حتى يمكنه أن يعيش في المستوى المعتاد اجتماعيا و أن يستمر في العمل ".[1]
كما أن النصاب وفكرة الحد الأدنى للمعيشة يلتقيان في نفس المبدأ و هو مبدأ "العدالة" فإذا كان دخل الممول عليه أن يقوم بثلاثة أنواع من الأعباء و هي : الأعباء الشخصية و العائلية و أعباء المهنة و الأعباء العامة (الضرائب)، فإن الأعباء ذاتها مراعاة في التشريع الضريبي الإسلامي بما فيه الزكاة.
و قد تحدث الداودي عن مقدار الزكاة في فصل بعنوان : ذكر ما يجب فيه الزكاة و من كم تجب و ما في الأموال من حقوق فقال[2]:« ثبت أن النبي عليه السلام قال : ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة ، وليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة، و ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة"[3].
و يضيف المؤلف : « و روي أنه يجب الزكاة في عشرين دينارا ذهبا، و به قال عوام العلماء»[4].
و نخلص من كلام الداودي إلى أن نصاب الأثمان خمس أواق من الورق أو عشرون دينارا من الذهب و الأوقية أربعون درهما ، و الدرهم الشرعي هو الذي تزن العشرة منه سبعة مثاقيل من الذهب أي 10\7 الدينار ، ووزن المثقال من الذهب ثنتان و سبعون حبة من الشعير (4.25 غ) و الدرهم يزن خمسين حبة من الشعير (3 غ تقريبا)، و هذه المقادير كلها محل اتفاق منذ صدر الإسلام و عهد الصحابة والتابعين [5]

---

[1] - رفعت المحجوب، مرجع سابق ، ص 252.
[2] - سبق تخريجه،ص91.
[3] - الداودي ، ص 238.
[4]- نفس المكان.
[5] - زكريا محمد بيومي،مرجع سابق،ص309.

لكن الأمر في عصرنا الآن قد اختلف تماما ، فلم تعد للفضة تلك المكانة التي كانت لها من قبل، و أصبح الذهب هو الأساس لذلك كله، و أصبح الفرق شاسعا بين الذهب والفضة من حيث القيمة مما جعل الاعتماد في تقدير النصاب على الذهب في أكثر الأحيان.

أما نصاب زكاة الحيوان فقد فصله المؤلف بعد ذلك فقال :« و أجمعوا أن ليس في الغنم زكاة حتى تبلغ الأربعين، فإذا بلغت الأربعين ففيها شاة ، و أن ليس إلا شاة حتى تبلغ عشرين ومائة، فإذا كانت إحدى وعشرين و مائة ففيها شاتان ، وليس فيها إلا ذلك حتى تبلغ مائتين ، واختلفوا إن زادت على المائتين شاة فقال أكثرهم و هو قول مالك : تكون فيها ثلاث شياه ، و قيل : ليس فيها إلا شاتان ، حتى تبلغ أربعين و مائتين ثم في كل مائة شاة شاة ، و أجمعوا أن في كل خمس من الإبل شاة حتى تبلغ خمسا و عشرين ، و أن ليس في بين الفريضتين شيء ، فإذا كانت خمسا و عشرين ففيها بنت مخاض، وهي التي يتمخض الولد في بطن أمها بعد ولادتها فإن لم توجد فابن لبون ذكر إلى خمس وثلاثين فإذا كانت ستا و ثلاثين ففيها بنت لبون إلى خمس و أربعين فإذا كانت ستا و أربعين ففيها حقة إلى ستين ، فإذا كانت إحدى وستين ففيها جذعه إلى خمس وسبعين فإذا كانت ستا و سبعين ففيها بنتا لبون إلى تسعين ، فإذا كانت إحدى وتسعين ففيها حقتان ، إلى عشرين ومائة ، فإذا كانت إحدى وعشرين ومائة ، فقيل الساعي مخير في ثلاث بنات لبون أو حقتين، و قيل ليس فيها إلا ثلاث بنات لبون ، وقيل ليس فيها إلا حقتان .

و قال كثير من العلماء وهو قول مالك: ثم لا يعود إلى فريضة الغنم إلا أن تنقص حتى ترجع إلى أقل من خمس وعشرين»[1].

ثم ينتقل المؤلف إلى نصاب البقر فيقول :« و أجمعوا أن في ثلاثين من البقر تبيعا و في أربعين مسنة و هي التي أسقطت سنها ، و اختلفوا فيما دون ذلك ، فقال أكثر العلماء، وهو قول مالك ، بما روي عن معاذ أن لا شيء فيما دون الثلاثين و قيل في كل خمس شاة ، وقال عوام العلماء : ليس في خمسين إلا مسنة»[2].

و نلاحظ فيما أثبته الداودي أن نصاب الزكاة و مقدارها محدد بدقة ، فقد ذهب جمهور العلماء إلى أن الزكاة لا تجب في أي صنف من أصناف الزروع و الثمار إلا إذا بلغ خمسة أوسق ، والوسق ستون صاعا، و الصاع خمسة أرطال و ثلث بالرطل العراقي القديم، والرطل العراقي المعروف عندهم مائة و ثمانية و عشرون درهما و أربعة أسباع الدرهم كما حرره النووي ، أو مائة و ثلاثون درهما، و الدرهم ثلاثة غرامات و ثمن[3]

---

[1] - الداودي ، ص ص 285 – 286 .

[2] - الداودي ، ص ص 286 – 287 .

[3] - فضل حسن عباس ، أنوار المشكاة في أحكام الزكاة. الجزائر: شركة الشهاب،د.ت،ص ص،84-85.

و يمكننا تلخيص أنصبة الزكاة كما ذكرها الداودي في الجدول الآتي :

(إذا أخذنا وزن القمح كمعيار و طبقنا عليه ما ذكره النووي يخرج نصاب القمح - بالتقريب- كما يلي : 1600 x 130 x 3.125 = 650 كلغم ، و قياسا عليه يمكن استنتاج نصاب بعض الحبوب والبقول)

1 – **نصاب الزروع و الثمار**

الصـــنف	نصابــــــــه
شعير	500 كلغم
ذرة	584 كلغم
فول	645 كلغم
عدس	653 كلغم

2 – **نصاب زكـــــاة الإبل**

النصاب	مقدار الزكاة
-	لا شيء حتى تبلغ خمسا
05	شـــاة
10	شـــاتان
15	ثلاث شياه
20	أربع شياه
25	بنت مخاض أو ابن لبون ذكر
36	بنت لبون
46	حقه
61	جذعه
76	بنتا لبون
91	حـــقتان
121	ثلاث بنات لبون أو حقتين ، واختلف العلماء فيما زاد على المائة و العشرين

3- نصاب زكاة البقر

النصاب	مقدار الزكاة
-	لا شيء حتى تبلغ الثلاثين
30	تبيـــــع
40	مســــنة
	لم يذكر الداودي نصاب ما فوق الأربعين و الذي عليه جمهور العلماء ما يلي :
40 – 59	مسنـــة
60	تبيعـــان إلى 69
70	مسنة و تبيـــع إلى 79
80	في كل ثلاثين تبيع و في كل أربعين
فما فوق	مسنة

3– **نصاب زكاة الغنم**

النصاب	مقدار الزكاة
-	لا شيء حتى تبلغ الأربعين
40	شـــاة إلى 120
121	شـــاتان إلى 200
201	ثلاث شياه عند مالك والجمهور
	لم يذكر الداودي نصاب ما بعد المائتين لكن الذي عليه الجمهور ما يلي :
400	أربع شياه حتى 499
500 و ما فوق	في كل مائة شاة شاة

و بتفحصنا لجداول أنصبة الزكاة يمكننا أن نكشف بأن الزكاة تأخذ بمبدأ التحديد، و يقابلها في فن المالية ما يسمى الضريبة التحديدية (Impôt de quantité) ، و هي تلك الضريبة التي يحدد المشرع سعرها مقدما ، ويسمى أسلوب تحصيلها بأسلوب "الطرح بالاستحقاق" حيث يحدد القانون بشكل مسبق معدل الضريبة لتجبى بموجبه ، كأن يحدد مثلا معدل 10 % ، أو 20 % .[1]

[1] - محمد خالد المهايني و خالد الخطيب الجشي ، المالية العامة و التشريع الضريبي . دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1999- 2000 ، ص 223 .

و يقابل الضريبة التحديدية الضريبة التوزيعية (Impôt de répartition) و هي تلك الضريبة التي يحدد المشرع سعرها مقدما، وتختلف عن سابقتها في أن المبلغ المطلوب تحصيله يحدد عن طريق الضريبة دون أن يحدد معدلها ثم يوزعها بين الممولين بحسب الأقاليم و المناطق الجغرافية في الغالب. و قد طبق هذا النوع من الضرائب خلال فترات متفرقة من التاريخ، في كثير من الدول، وكان يطلق على هذا النظام "نظام الالتزام"[1] ، وهو نظام غير عادل وتحكمي و لهذا تجنبه التشريع المالي الإسلامي خصوصا في الزكاة حيث حددت مقاديرها و أنصبتها بدقة ووضوح تام .

و يمكننا أن نستنتج من نفس الجداول أيضا أن أنصبة الأثمان أي الذهب و الفضة تميل إلى النسبية إذ أن مقدار الزكاة نسبة ثابتة من المادة الخاضعة للزكاة و هو ربع العشر عند جميع العلماء، وكذلك زكاة الأموال الظاهرة ما عدا زكاة الأنعام و بالخصوص الأغنام فإن بعض الباحثين يرون بأن الشريعة قصدت بذلك إلى تشجيع إنتاج الثروة الحيوانية فخففت الواجب على أرباب المال وجعلت الضريبة فيه ذات " تصاعد معكوس" لتحقيق هذا الهدف الاقتصادي العام لكن تفسيرا آخر يعارض هذا التوجيه يرى عدم اطراد هذه القاعدة في زكاة الثروة الحيوانية كلها فالواجب في الإبل إذا كثرت إنما هو في كل تبيع أو تبيعة، وفي كل أربعين مسنة أو مسن، أي بمتوسط ربع العشر 25% تقريبا، وهي النسبة العامة في زكاة رأس المال،ويطرح الاتجاه الثاني تفسيرا آخر نعرض له أثناء حديثنا عن التخفيض الضريبي في الزكاة.

المطلب الرابع : التجاوزات و الإعفاءات في الزكاة

نعالج في هذا المطلب التجاوزات المتعلقة بتطبيق الزكاة سواء من جهة جبايتها و تحصيلها أو من جهة دفعها و إخراجها، وكذلك الإعفاءات والتخفيضات في الجباية مراعاة لحال الممول و قدرته التكليفية وسنتحدث عن هذه المواضيع تحت العناوين التالية :

- الازدواج الضريبي في الزكاة .
- التهرب من دفع الزكاة .
- الإعفاء و التخفيض في مقدار الزكاة .

1 - الازدواج الضريبي في الزكاة :

تلتقي أغلب تعريفات الازدواج الضريبي عند معنى " خضوع نفس وعاء الضريبة إلى أكثر من ضريبة "[2]، و يتصور هذا بأن تفرض الضريبة نفسها أو ضريبة من النوع نفسه أكثر من مرة على الشخص نفسه بالنسبة للمال نفسه في مدة واحدة ، ومعنى ذلك أن فكرة الازدواج الضريبي تتطلب

[1] - محمد خالد المهايني و خالد الخطيب الجشي،مرجع سابق،ص223.

[2] - حسين عمر، موسوعة المصطلحات الاقتصادية. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ط 2، 1967، ص 19.

شروطا أربعة وهي : وحدة الضريبة المفروضة ، وحدة الشخص المكلف بالضريبة ، وحدة المال موضوع الضريبة ، وحدة المدة المفروضة عنها الضريبة .
و إذا أسقطنا هذه الشروط على الزكاة نجد أن الداودي تناول مسائل يمكن إدراجها ضمن موضوع الازدواج الضريبي في الزكاة و هي :

أ – التاجر المدير:*

الذي يتاجر في المواشي ، ويأتي عليه الحول هل يزكيها زكاة تجارة أم زكاة أنعام ؟ و القاعدة كما يقول أبو عبيد : « زكاة التجارات على القيم ، و زكاة المواشي على الفرائض»[1] ، وهنا يذكر الداودي مذهبين كلاهما ينص على نوع واحد فقط من الزكاة، يقول: « و اختلفوا في غنم المدير يأتي الحول و أمواله في عروض فقال مالك و أصحابه : لا زكاة فيها حتى تباع وقال بعض أهل الكوفة يقوم عند رأس كل حول »[2]

إن الداودي هنا يعرض لمذهبين؛ مذهب مالك : الذي يرى بأن لا زكاة في هذه الأنعام حتى تباع و يقبض ثمنها و إن حال عليها الحول، ومذهب الحنفية الذي يعتبرها كعروض التجارة، تؤدي عنها الزكاة للحول من قيمتها و كلا المذهبين يتفقان في عدم الجمع بين زكاة عروض التجارة و زكاة الأنعام في نفس المال، و يؤكد أبو عبيد هذا المعنى فيقول :« ... و أما أموال التجار فإنما هي للنماء و طلب الفضل ، فهي في هذه الحال تشبه سائمة المواشي التي يطلب نسلها و زيادتها ، فوجبت فيها الزكاة لذلك . إلا أن كل واحدة منها تزكى على سنتها ، فزكاة التجارات على القيم و زكاة المواشي على الفرائض فاجتمعتا في الأصل في وجوب الزكاة ، ثم رجعت كل واحدة في الفرع إلى سنتها»[3].

ب ـ الأنعام العوامل :

يذكر أبو عبيد ملحظا دقيقا في عدم إيجاب الزكاة في الأنعام العوامل نقله عن ابن شهاب وسعيد بن عبد العزيز وهو:« إذا كانت تسنو وتحرث فإن الحب الذي تجب فيه الصدقة إنما يكون حرثه وسقيه و دياسه بها، فإذا صدقت هي مع الحب صارت الصدقة مضاعفة على الناس»[4] أي أن إيجاب الزكاة في الإنتاج ووسائل الإنتاج معا يؤدي إلى الازدواج الضريبي في الزكاة حسب تعبير عصرنا ، ويقرر أبو عبيد أن زكاة الأنعام كالأبقار مثلا لها ثلاثة أحوال :

---

* التاجر المدير: غير المحتكر فالمحتكر يشتري السلعة و ينتظر ارتفاع السعر في السوق ليبيعها أما الآخر فهو الذي يدير أمواله ويشتري السلعة ليبيعها عند طلبها.

[1] - أبو عبيد، مرجع سابق، ص 388 .

[2] - الداودي ، ص 298 .

[3] - أبو عبيد، مرجع سابق، ص 388 .

[4] - أبو عبيد،مرجع سابق،ص348.

– إذا كانت سوائم تتخذ للنسل و النماء فصدقتها على فريضتها المبينة في السنة النبوية .
– إذا كانت عوامل فلا زكاة فيها لأنها من وسائل الإنتاج .

– أن يراد بها التجارة و في هذه الحال يقول أبو عبيد : « سنتها في الصدقة غير ذلك و هي أن تكون كسائر أموال التجارة فيقومها ربها في رأس الحول، ثم يضمها إلى ماله و إذا بلغ ذلك مائتي درهم أو عشرين مثقالا فصاعدا ، زكاه كما يزكي العين والورق سواء» [1].

و خلاصة ما ذكره الداودي أن من اشترى للتجارة نصابا من الأنعام السائمة ، فهو إما أن يزكيه زكاة تجارة، و بهذا قال أبو حنيفة و أحمد ، و إما أن يزكيها زكاة السائمة و بهذا قال مالك و الشافعي في الجديد ، و قد اتفق الفقهاء جميعا على أنه لا يمكن إيجاب الزكاتين بكمالها لأنه يفضي إلى إيجاب زكاتين في حول واحد و بسبب واحد ، فلم يجز ذلك "[2].

ج- اجتماع الزكاة والخراج :

من أشكال الازدواج الضريبي في الزكاة ما ذكره الداودي في أرض الفيء وهو اجتماع الزكاة والخراج في أرض واحدة .

فالذي عليه الجمهور من العلماء وجوب دفع الخراج و العشر معللين ذلك بأن الواقعة المنشئة للضريبة مختلفة، فسبب الخراج الأرض، و سبب العشر نتاج الأرض، وما دام قد اختلف السبب فينتفي الازدواج، قال يحي بن آدم القرشي :« سألت شريكا و حسن بن صالح عن المسلم يستأجر أرضا من أرض الخراج فيزرعها قالا : الخراج على رب الأرض و على المسلم أن يزكي زرعه العشر أو نصف العشر»[3].

نقل الداودي رأي الجمهور فقال :« قال مالك وكثير من العلماء : إذا زرعها مسلم حر بخراج يؤديه أو منحها كان عليه مع ذلك زكاة الحب ؛ العشر فيما يسقى سيحا وبعلا*، و ما سقته السماء و نصف العشر فيما يتكلف فيه الاستسقاء»[4].

لكنه نقل أيضا رأي الحنفية والليث بن السعد المخالف لرأي الجمهور فقال :« و قال الليث و غير واحد : ليس على الأرض الخراجية عشر و لا نصف عشر ... و قال بعض الكوفيين : إنما ينظر إلى الأرض لا إلى زارعها فإن كانت أرض خراج لم يكن فيها عشر و إن كانت أرض عشر لم يسقط عن

* السيح : الماء الظاهر الجاري على وجه الأرض ، وجمعه سيوح .أبو عبيد القاسم بن سلام، غريب الحديث، ج1،ص69،
البعل:النبت الشارب بعروقه من غير سقي.محمود بن عمر الزمخشري ، الفائق في غريب الحديث ،ج2،ص332.

[1] - نفس المكان .
[2] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 241 .
[3] - يحي بن آدم القرشي، مرجع سابق،ص190.
[4] - الداودي ، ص 169

زارعها »[1] ، و يدعم القرشي هذا الرأي بنقول عن السلف منها : قوله :« سمعنا عن عكرمة : لا يجتمع العشر و الخراج »[2]

و يمكننا الأخذ برأي الجمهور و الحنفية معا و ذلك حسب الأحوال ، ففي حالة كون مالك الأرض الخراجية غير مسلم بينما المستأجر مسلما، يدفع المالك الخراج ، ويدفع المستأجر العشر ، وهناك لا يوجد ازدواج ضريبي ، لانتفاء شرط من شروط الازدواج و هو وحدة الممول ... أما إذا كانت الأرض الخراجية ملك للمسلم ، فإنه يدفع الخراج و العشر و هنا يوجد ازدواج ضريبي لتوافر شروطه.[3]

و مما يتصل بموضوع الازدواج في دفع الزكاة قضية تبدل الحكومات بالتغلب، و ما تأخذه السلطة الباغية من زكوات الناس، هل يحتسب زكاة أم لا ؟

و قد نقل الداودي الرأيين معا دون أن يعزوهما إلى قائل فقال :« و اختلفوا في الخوارج إذ غلبوا على بلدة فأخذوا زكاتهم فقيل ذلك جاز عنهم ، وقيل لا يجزي».[4]

و الذي عليه مذهب المالكية ما ذكر في المدونة من سؤال مالك :« أرأيت قوما من الخوارج غلبوا على بلدة فأخذوا الصدقات و الخراج، ثم قتلوا، أتؤخذ الجزية و الصدقات منهم مرة أخرى ؟ قال : لا أرى ذلك أن تؤخذ منهم ثانية ، قال ابن وهب عن سفيان عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه ، إن أبا سعيد الخدري و سعد بن مالك و أبا هريرة و عبد الله بن عمر قالوا كلهم : يجزئ ما أخذوا»[5].

و ينقل أبو عبيد نفس الرأي عن كثير من السلف فقد روى بسنده عن ابن شهاب في رجل زكت الحرورية* ماله هل عليه حرج ؟ فقال : كان ابن عمر يرى أن ذلك يقضي عنه و الله أعلم»[6].

و روي عن نافع أن الأنصار سألوا ابن عمر عن الصدقة فقال :« ادفعوها إلى العمال، فقالوا: إن أهل الشام يظهرون مرة، وهؤلاء مرة . فقال : ادفعوها إلى من غلب»[7].

و يفرق أبو يعلى بين الزكاة و عشور التجارة ، فيعفي من أدى الزكاة من الإعادة، دون من دفع العشور و يعلل هذه التفرقة بأن من مر بتجارته على باغ يتحمل جزءا من المسؤولية ، إذ يمكنه الامتناع من

---

* الحرورية فرقة من الخوارج نسبة إلى حروراء بالمد، قرية بقرب الكوفة كان أول اجتماعهم بها وتعمقوا في الدين حتى مرقوا منه. محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف ،ج1،ص277.

[1] - الداودي،ص169.

[2] - يحي ابن آدم القرشي، مرجع سابق ،ص22.

[3] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 243 .

[4]- الداودي ، ص 300 .

[5]- مالك بن أنس، المدونة، مرجع سابق، ج2، ص285.

[6] - أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص 510.

[7]- المرجع نفسه،ص511.

المرور، بينما الزكاة تؤخذ من المقيمين، على غير إرادتهم ، و في هذا يقول :« و إذا مر تجار أهل الذمة بعشار أهل البغي فعشروا أموالهم ، ثم قدر عليهم عشروا ، و لم يجزهم المأخوذ منهم بخلاف المأخوذ من الزكوات ، لأنهم مروا بهم مجتازين ، والزكاة تؤخذ من المقيمين»[1].

و يتصل بموضوع الازدواج في الزكاة قضية الخطأ في إخراج الزكاة و عدم وصولها إلى مستحقيها، هل يتحمل المزكي هذا الخطأ إذا أخرجها بنفسه و يعيد إخراج الزكاة ثانية أم أن الزكاة الأولى مجزية ؟ ذكر الداودي في هذا رأيين و لم يعزهما إلى احد فقال :« و اختلفوا فيمن أعطى زكاته غنيا و هو لا يعلم فقيل عليه الإعادة ، وقيل لا شيء عليه»[2] ، و كلا الرأيين كما ذكر القرطبي مروي عن مالك قال :« و اختلفت الرواية عن مالك فيمن أعطى فقيرا مسلما فانكشف في ثاني حال أنه أعطى عبدا أو كافرا أو غنيا فقال مرة : تجزيه، و مرة لا تجزيه»[3] ، لكن القرطبي يوجه مذهب الجواز مستدلا بحديث مسلم عن رجل من بني إسرائيل أخرج زكاته ثلاث مرات لأنه كان يخطئ في تحري مستحقيها،ثم يأتيه الإبراء من السماء لأنه لم يقصد تضييعها أو مجانبة مستحقيها فهو مجتهد مخطئ [4] .

لكن أبا عبيد ينقل عن الحسن البصري تفسيرا لعدم الإعادة نراه الأقرب إلى التحليل المالي و الاقتصادي فيقول تحت باب الرجل يخرج الصدقة فتضيع أو يدفعها إلى غني و هو لا يشعر:«حدثنا يزيد عن هشام عن الحسن في ذلك قال : ما أخرج زكاة ماله ليعيد» [5] أي أن إعادة إخراج الزكاة هو من الثني في الصدقة أو هو ازدواج ضريبي بتعبير المالية الحديثة فلا ينبغي فعله .

2 – التهرب من دفع الزكاة :

يقصد بالتهرب من الزكاة امتناع المزكي كليا أو جزئيا عن دفع الزكاة إلى الجهة التي تتولى جبايتها بدون عذر شرعي، و قد تناول الداودي صورتين للامتناع:

أ - الامتناع عن إخراج الزكاة مطلقا:

يقول المؤلف:« روي أن منع الزكاة، أخذت منه و نصف ماشيته معها »[6]. أي أنه يعاقب ويعزر من طرف الحاكم لكف الناس عن التهاون أو التهرب من دفع الزكاة و قد احتج الشوكاني لهذا الحكم بحديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول : " في كل إبل سائمة؛ في كل

[1] - أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء ، الأحكام السلطانية . بيروت : دار الكتب العلمية ، 2000 ، ص 56 .

[2] - الداودي ، ص 300.

[3] - محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، مرجع سابق،ج 8 ، ص 176.

[4] - نفس المكان ،والحديث أخرجه مسلم،ج2،ص709.أحمد،ج2،ص322.ابن حبان،ج8،ص143.البيهقي في السنن الكبرى،ج4،ص191.

[5] - أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص 532 .

[6] - الداودي ، ص 256 .

أربعين ابنة لبنة، لا تفرق إبل عن حسابها، من أعطاها مؤتجرا فله أجرها و من منعها فإنا آخذوها و شطر إبله عزمة من عزمات ربنا تبارك و تعالى، لا يحل لآل محمد منها شيء» [1] و يعلق الشوكاني على هذا الحديث بقوله :« و هو حجة في أخذها من الممتنع ووقوعها موقعها »[2].

و إنما كان التشديد في أمر الزكاة رعاية لحق الفقراء و المستحقين الذين فرض الله لهم الزكاة ، و لم يقف الإسلام عند عقوبة مانع الزكاة بالغرامة المالية أو بغيرها من العقوبات التعزيرية بل أوجب إعلان الحرب على كل فئة ذات شوكة تتمرد على أداء الزكاة كما فعل أبو بكر بقتاله مانعي الزكاة[3]

ب- الخلطة في المواشي:

و المقصود من الخلطة هنا بعض صورها فقط و ليست كلها ، ومن هذه الصور ما ذكره الداودي من فهم مالك لحديث النبي ﷺ" لا يجمع بين مفترق و لا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة "[4]. فقد نقل المؤلف تفسير مالك للحديث فقال :« هو أن يكون للرجلين أو للثلاثة لكل واحد منهم أربعون شاة فإذا أتاهم الساعي جمعوها ، فلم يكن عليهم إلا شاة واحدة ، أو يكون لرجل مائة شاة ، و لآخر مائة شاة و شاة ، فإذا أضلهم الساعي فرقوها ، فلم يكن على كل واحد منهم إلا شاة»[5]. و لا شك أن هذا التصرف مذموم لأنه احتيال على دفع الزكاة و الحيل محرمة شرعا كما فصل ذلك ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين حيث يقول:« تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فأن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيله، فأين من يمنع من الجائز خشية الوقوع في المحرم إلى من يعمل الحيلة في التوصل إليه، فهذه الوجوه التي ذكرناها وأضعافها تدل على تحريم الحيل والعمل بها والإفتاء بها في دين الله ومن تأمل أحاديث اللعن وجد عامتها لمن استحل محارم الله وأسقط فرائضه بالحيل»[6].

3 – الإعفاء و التخفيض من الزكاة :

من القواعد الأساسية في المالية العامة أن الضريبة تكون ذات صفة شمولية أي أن تجري على جميع الأشخاص دون تمييز بينهم، لأن شمول الضريبة لجميع الدخول، يضمن للخزانة العامة وفرة في

[1]- أخرجه أحمد،ج5،ص2.أبو داود،ج2،ص101. النسائي،ج5،ص16.ابن خزيمة،ج4،ص18.الدارمي،ج1،ص486.

[2] - محمد بن علي الشوكاني ، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. بيروت : دار الجيل ، 1973 ، ج 4 ، ص 179 .

[3] - القرضاوي ، فقه الزكاة ، مرجع سابق،ج1،ص78.

[4] - أخرجه البخاري،ج2،ص526. أبي داود،ج2،97 وص102. النسائي،ج5،ص28.ابن ماجة،ج1،ص576. .

[5] - الداودي ، ص 288 .

[6] - محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ، إعلام الموقعين عن رب العالمين .(تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)،بيروت : دار الجيل،1973، ج 3، ص ص 159- 160.

الحصيلة و يحقق العدالة الضريبية، غير أن هناك العديد من الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية و السياسية تجعل السلطات العامة ، لا تتقيد بمبدأ الشمول، ولا بمبدأ وفرة الحصيلة و تعفي بالتالي عددا من النشاطات الاقتصادية من الضريبة، أو أنها لا تخضع إلا جزءا منها للضريبة .

و المقصود من الإعفاء الضريبي هو عدم فرض ضريبة على دخل معين، و إن كان هذا الدخل خاضعا للضريبة من حيث المبدأ .

و الإعفاء إما أن يكون مؤقتا و لفترة محدودة من الزمن ، وبانتهاء تلك الفترة ينتهي الإعفاء ، و يعود الدخل للخضوع للضريبة، وإما أن يكون دائما كإعفاء الجمعيات الخيرية من الضرائب.

و الإعفاء الضريبي كما في فرض الضريبة لا يطبق إلا بقانون ، ولا يحق للدوائر المالية منح الإعفاءات إلا بمقدار ما يسمح لها التشريع الضريبي[1].

و إذا قارنا ما ذكرنا من مبادئ الإعفاء الضريبي بأحكام الزكاة وجدنا أن إعفاءات كثيرة موجودة في تشريع و تطبيق الزكاة ، وإن بدت للوهلة الأولى أنها صارمة و باتة ونهائية .

بالرجوع إلى أحكام الزكاة نجد أن فيها نوعين من الإعفاءات : أصلية دائمة، و مؤقتة ظرفية .

أ– الإعفاءات الأصلية الدائمة :

لا شك أن أبرز الإعفاءات الأصلية في الزكاة هو اشتراط النصاب، فإن ما دون النصاب معفى بنص الكتاب و السنة و قد ابتدأ الداودي حديثه عن الزكاة بأن قرر – كما تناولنا ذلك سابقا – أن الزكاة تأخذ من العفو أو ما فضل عن الحوائج الأصلية للإنسان ، وأكد ذلك بالنقول من الكتاب و السنة، و من حيث إعفاء الحوائج الأصلية يروي الداودي حديث النبي ﷺ[2]: " ليس على المسلم صدقة في عبده و لا في فرسه"[3] . و إذا نظرنا إلى زكاة الماشية ، وجدنا أن ما دون الفريضة لا يخرج منه شيء ، وما بين الفريضتين معفى لا يخرج عنه شيء ، وهو ما يسمى "الأوقاص"، و من ذلك يتضح أن هناك حدا للإعفاء من الزكاة ابتداء و كذلك ما بين الأنصبة أو الفريضتين معفى من الزكاة ، و لا شك أن هذا من العوامل المؤدية إلى تزكية المال و نمائه[4].

و يرى القرضاوي أن سر هذا الإعفاء وجود صغار الماشية فيقول :« الشريعة خففت عن مالك الحيوان ، و يسرت عليه تيسيرا كبيرا فلم توجب فيما زاد عن النصاب الزكاة بحساب الزيادة ، بل عفت عما بين الفريضتين ، فخمس من الابل فيها شاة ، وكذلك تسع فيها شاة ، وخمس وعشرون فيها بنت مخاض ، إلى خمس و ثلاثين ، و ست وثلاثين فيها ابنة لبون إلى خمس و أربعين ، وهكذا وكل ما بين الفريضتين معفو عنه ، وسر هذا التخفيف – فيما يلوح لي – وجود الصغار بكثرة في هذه الأعداد من

[1] - محمد خالد المهايني و خالد الخطيب الجشي ، مرجع سابق ، ص 237 .

[2] - الداودي ، ص 284 .

[3] - أخرجه البخاري،ج2،ص532. مسلم،ج2،ص675. .

[4] - عبد الحميد محمود البعلي، اقتصاديات الزكاة واعتبارات السياسة المالية و النقدية . مصر – الغورية : دار السلام ، ط1 ، 1991 ، ص 35.

الحيوان ، ويتضح هذا أكثر في الغنم لكثرة ما تلد في العام و بخاصة الماعز منها ، ولهذا كان التخفيف فيها أكثر ، ففي الأربعين شاة الأولى واحدة إلى مائة وعشرين فإذا زادت ففيها شاتان، وإذا زادت الغنم على ثلاثمائة ففي كل مائة شاة»[1].

و قضية إعفاء الأوقاص من الزكاة ، مسألة مجمع عليها بين العلماء و قد ذكر الداودي مجموعة من الإجماعات في الزكاة ومنها : « أن ليس فيما بين الفريضتين شيء»[2].

ب – الإعفاءات المؤقتة :

تتنوع طبيعة الإعفاءات الضريبية المؤقتة في المالية العامة بحسب أسبابها، فهناك إعفاءات بسبب طبيعة النشاط الاقتصادي ،كإعفاء النشاطات الخيرية غير التجارية التي لا يبغي أصحابها الربح من ورائها و إن كانت بطبيعتها مربحة، و هناك إعفاءات لأسباب تنموية بهدف تدعيم النشاط الاقتصادي للأفراد و القطاعات الاقتصادية، و هناك إعفاءات لأسباب اجتماعية كتلك التي تمنح لأصحاب الدخول الصغيرة بسبب قلة إيراداتهم. وإذا نظرنا إلى الزكاة نجد أنها تتصف بمرونة كبيرة في مراعاة أحوال المزكين ، و من ذلك أن الحلي الغير معد للنماء لا زكاة فيه عند مالك و كثير من العلماء. و قد نقل الداودي ذلك فقال :« و اختلفوا في زكاة الحلي : فقالت عائشة رضي الله عنها و غير واحد من الصحابة : لا زكاة فيه ، وهو قول مالك و أصحابه ، وقال بعض الصحابة و فريق من العلماء فيه الزكاة »[3]. و يبدو أن المؤلف يميل إلى مذهبه المالكي في إعفاء الحلي من الزكاة و لهذا أضاف رأيا ثالثا يلطف به الخلاف فقال :« و قيل إن كان يعار فعاريته زكاته»[4].

و هناك نوع آخر من الإعفاء ذكره الداودي هو الإعفاء الزماني ، أو تأخير الزكاة بسبب الظروف الاقتصادية ، وقد ذكر المؤلف مثالا لذلك حالة الجدب فقال :« و اختلفوا في خروج المصدق في عام الجدب ، فقيل : يؤخر ذلك إلى العام الثاني فيؤخذ صدقة عامين ، وقيل : لا يؤخر ، وقد قال مالك بالقولين جميعا»[5].

و ينقل أبو عبيد عن عمر ابن الخطاب إعفاء ما تلف من الماشية في العام الثاني بعد عام الرمادة، وكان قد أخرجهم سنتين بسبب الجدب و المجاعة ، مع أن زكاة تلك الماشية قد ثبتت دينا في ذمة مالكها، لكن الظروف الاستثنائية جعلت عمر يغض الطرف عنها ، و يكتفي بإيراد العام الجديد فحسب قال أبو

---

[1] - القرضاوي ، فقه الزكاة ، مرجع سابق،ج1،ص209.

[2] - الداودي ، ص 286 .

[3] - الداودي ، ص 289 .

[4]- نفس المكان .

[5] - الداودي ، ص 295 .

عبيد:« عن يزيد بن هرمز عن ابن أبي ذباب أن عمر أخر الصدقة عام الرمادة ،قال: فلما أحيى الناس بعثني ، فقال : أعقل عليهم عقالين فأقسم فيهم عقالا و أتني بالآخر، قال أبو عبيد : ألا ترى أن عمر أخذهم بصدقة عامين، وهو يعلم أن في مثل هذه المدة و أقل منها ، ما تكون الحوادث بالماشية من الزيادة والنقصان، فلم يشترط عليهم أن يحاسبوا بشيء مما تلف »[1]

[1] - أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص 342 .

المبحث الثالث

الإيرادات الدورية العامة

نتناول في هذا المبحث الإيرادات الدورية العامة عند الداودي ، ونعني بها الإيرادات المتعلقة ببيت المال و التي لم يرد نص بتخصيصها لنوع معين من النفقات مثلما هو شأن الزكاة، بل توجه لسد كل النفقات التي تواجه ولي الأمر وهو يتولى المصالح العامة، وعادة ما تتناول كتب المالية الإسلامية ثلاثة أنواع أساسية من الإيرادات وهي :

الجزية

الخراج

العشور

وباستقراء كلام الداودي لم نجد شيئا يستحق الذكر عن ضريبة العشور بهذا اللفظ ، وكل ما عثرنا عليه أنه تكلم عن ضريبة مشابهة لها- مقدارها الخمس حسبما يبدو من كلامه أو ربما أطلق لفظ الخمس عليها تغليبا لا حقيقة- وذلك في معرض نقاشه للشافعي في موضعين ؛ يقول في الأول منها:« و قال - الشافعي – و يخمس ما يؤخذ من أهل الذمة و من أهل الحرب إذا سافروا إلينا »[1] . و في الموضع الثاني يقول :« و زعم – الشافعي – أن خراج الأرض يخمس و أن الجزية تخمس ، و يخمس ما يؤخذ من أهل الحرب إذا قدموا إلينا»[2].

ولهذا سينحصر كلامنا في هذا المبحث في موردين فقط هما الجزية والخراج نعرضهما في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: الجزيـة

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الجزية، إلا أنها تتلاقى كلها في معاني متقاربة، فالحنفية يعرفونها بأنها، اسم لما يؤخذ من أهل الذمة[3]، ويعللون سبب أخذها بكونها عوضا عن القتل و يقولون بأنها سميت جزية لأنها تجزى عن الذمي و لا يبعد كلام المالكية عن كلام الحنفية ، يقول الحطاب :«المشهور من المذهب أن الجزية تؤخذ من كل كافر يصح سباؤه ، و لا يخرج من ذلك إلا

---

[1] - الداودي ، ص 67 .

[2] - الداودي ، ص 90 .

[3] - محمد بن محمد البابرتي ، العناية شرح الهداية . دمشق : دار الفكر ، د.ت،ج 6 ، ص 44 .

المرتد»[1] ، وعند الشافعية تطلق على العقد و على المال الملتزم به[2] ، وعند الحنابلة : الجزية الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام [3].

1- أسباب وضع الجزية:

اختلفت تعليلات الفقهاء لسبب وضع الجزية في التشريع الإسلامي، وسنقارن هنا بين أشهر هذه الآراء وبين ما اعتمده الداودي منها كما يلي:

أ – الجزية مقابل الحماية :

يذهب أنصار هذا الرأي إلى اعتبار الجزية مقابل أو ثمن لما تلتزم به الدولة الاسلامية من الحماية العسكرية لأهل الذمة حيث يعفون من التجنيد في مقابل دفعهم الجزية، و من أبرز من يمثل هذا الاتجاه أبو يوسف حيث ذكر أن الصلح جرى بين المسلمين و أهل الذمة في بلاد الشام في أداء الجزية، وفتحت المدن على أن لا تهدم بيعهم و لا كنائسهم و على أن يحقنوا لهم دمائهم و على أن يقاتلوا من ناوأهم من عدوهم و يذبوا عنهم فأدو الجزية على هذا الشرط[4] ، ولهذا يروي أبو يوسف أن أبا عبيدة أعاد الجزية إلى أصحابها، لما أحس بعدم قدرته على حماية أهل الشام من الروم يقول :« لما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم، و حسن السيرة فيهم صاروا أشداء على عدو المسلمين و عونا للمسلمين على أعدائهم، فبعث أهل كل مدينة ممن جرى الصلح بينهم و بين المسلمين رجالا من قبلهم يتجسسون الأخبار عن الروم، و عن ملكهم و ما يريدون أن يصنعوا فأتى أهل كل مدينة رسلهم يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعا لم ير مثله ، فأتى رؤساء أهل كل مدينة إلى الأمير الذي خلفه أبو عبيدة عليهم فأخبروه بذلك و تتابعت الأخبار على أبي عبيدة فاشتد ذلك عليه و على المسلمين، فكتب أبو عبيدة إلى كل وال ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبى منهم من الجزية و الخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم : إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من جموع و إنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم و إنا لا نقدر على ذلك و قد رددنا عليكم ما أخذنا منكم»[5] ويؤيد هذا الاتجاه من المعاصرين يوسف القرضاوي حيث يقول:« الجزية فضلا عن كونها علامة خضوع للحكم الإسلامي هي في الحقيقة بدل مالي عن "الخدمة العسكرية" المفروضة على المسلمين ولهذا فرضها الله على كل قادر على حمل السلاح من الرجال فلا تجب على امرأة ولا على صبي لأنهما ليسا من أهل القتال»[6].

---

[1] - محمد بن محمد الحطاب ، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل . دمشق : دار الفكر ،د.ت، ج 3 ، ص 381 .

[2] - سليمان بن محمد البجيرمي ، حاشية البجيرمي على الخطيب . دمشق : دار الفكر ،د.ت، ج4 ، ص 274 .

[3] - علي بن سلمان المرداوي ، الإنصاف . بيروت ، دار إحياء التراث العربي ،د.ت، ج 4 ، ص 223 .

[4] - أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص 270 .

[5] - أبو يوسف، مرجع سابق ، ص ص 271 – 272 .

[6] - يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. باتنة: دار الشهاب،د.ت،ص33.

ب– الجزية مقابل الإقامة :

أي أن الجزيـة ضـريبة علـى المواطنـة و المكـوث فـي البلـد، ووفـق هـذا المعنـى يقـول ابـن قدامـة فـي تعريف الجزية :« هي الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام»[1].

ج– الجزية تؤخذ صغارا لأهل الذمة :

اختلف الفقهاء في تفسير الصغار في آية الجزية، و قد نقل ابن القيم هذا الخلاف فقال:« و قد اختلف الناس في تفسير (الصغار) الذي يكونون عليه وقت أداء الجزية فقال عكرمة : أن يدفعها و هو قائم ، و يكون الآخذ جالسا، وقالت طائفة أن يأتي بها بنفسه ماشيا لا راكبا، ويطال وقوفه عند إتيانه بها و يجر إلى الموضع الذي تؤخذ منه بالعنف ، ثم تجريده و يمتهن»[2] ، لكن ابن القيم يرفض هذا التفسير و يعتبره تفسيرا ساذجا منافيا لروح الإسلام وعدله و مقاصده فيقول :« و هذا كله مما لا دليل عليه، ولا هو مقتضى الآية ، و لا نقل عن الرسول ﷺ و لا عن الصحابة أنهم فعلوا ذلك ، ويعطي تفسيرا بديلا عن هذا فيقول :« و الصواب في الآية أن الصغار هو التزامهم لجريان أحكام الملة عليهم و إعطاء الجزية فإن التزام ذلك هو الصغار »[3] و هو التفسير ذاته الذي رجحه الشافعي و جمهور العلماء ، جاء في كتاب الأم :« قال الشافعي : قال الله عز و جل : حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون . قال الشافعي رحمه الله تعالى : فكان الصغار- والله تعالى أعلم - أن يجري عليهم حكم الإسلام و إذن الله بأخذ الجزية منهم»[4].

د - الجزية وسيلة للتضامن و المساواة بين رعايا الدولة الإسلامية:

و فق هذا الرأي يجب على كل قادر من رعايا الدولة الإسلامية مسلمين وذميين تحمل جزء من الأعباء العامة ليكون في مقابل ذلك التمتع بالمرافق و من ثم تتحقق المساواة في التمتع بالحقوق و الالتزام بالواجبات فكما يؤدي المسلم الزكاة يؤدي الذمي الجزية[5].

---

[1] - ابن قدامة المقدسي ، مرجع سابق ، ج9،ص293.

[2]- محمد بن أبي بكر ابن القيم الجوزية ، أحكام أهل الذمة .(تحقيق يوسف أحمد البكري و شاكر توفيق العارودي) ،الدمام – بيروت: رمادي للنشر- دار ابن حزم ،ط1، 1997 ،ج1،ص120.

[3]- المرجع نفسه،ص121.

[4] - الشافعي ، مرجع سابق ، ج 4 ، ص 210 .

[5] - عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في شؤون الدستور و الخارجية والمالية . القاهرة : المطبعة السلفية ، 1350 هـ ، ص 121 .

هـ ـ رأي الداودي :

لم يذكر الداودي تعريفا للجزية و لا تفسيرا لها، لكن يمكن تلمس مفهوم لها عنده من خلال مجموع كلامه، ففي معرض رده على بعض المالكية الذين يرفضون اعتبار الجزية مقابل الزكاة يقول :« و روي أن بني تغلب أنفوا من الجزية قبل أن تضرب عليهم وهم نصارى، و بذلوا خمس زرعهم وحرثهم ، فصولحوا على ذلك و أنكر بعض أصحابنا أن يقبل ذلك منهم و نحوا به ناحية الزكاة، لأن الزكاة إنما تؤخذ من المسلمين تطهيرا و تؤخذ الجزية من أهل الكفر صغارا لهم ، وكأن الخبر لم يثبت عندهم»[1].

و يرد الداودي على هذا التأويل فيقول : « و هذا إنما هو بمعنى الصلح لا بمعنى الزكاة و لو ثبت الخبر عندهم على وجهة ما خالفوه ، لأن الصلح على مثل هذا جائز»[2]. فنفهم من كلامه الأخير أن الزكاة والجزية و إن اختلفتا في المقصد و المنطلق الشرعي إلا أنهما تلتقيان في كونهما جزءا من إيرادات الدولة، لأن الأعباء المالية يتحملها المسلم و غير المسلم على سواء، ويمكننا تقبل هذه الفكرة بسهولة إذا اعتبرنا عقد الجزية من تصرفات الإمامة و اجتهادات السياسة الشرعية و ليس من العبادات، و هذا هو معنى قول الداودي :« و هذا إنما هو بمعنى الصلح لا بمعنى الزكاة ... لأن الصلح على مثل هذا جائز»[3] و انطلاقا من هذا فإن ما أثبته الداودي يخالف ما تداوله متأخروا الفقهاء من تعليلات لأسباب الجزية تتنافى و المقررات الأساسية في السياسة الشرعية و المقاصد العامة للدين خصوصا ما تعلق بمعنى الصغار و الإساءة لأهل الذمة اعتمادا على تأويلات بعيدة للنصوص الشرعية خصوصا فهمهم المغلوط لقوله تعالى:﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ﴾[4] فقد أطلقوا أخيلتهم لتصور لهم صورا متعددة من الصغار و المهانة ، ثم ألحقوا هذه التصورات و المعاملات في أحكام عقد الذمة و نظامه المتبع اجتهادا منهم في فهم الآية السالفة[5].

ويبدو أن رأي الداودي في تفسير سبب الجزية أقرب ما يكون إلى التحليل المالي فهو يعتبر عقد الجزية من المعاهدات التي ينبغي احترامها كما أنه مساهمة مالية عادلة في الأعباء العامة للدولة تماما مثل مساهمة المسلمين .

هذا و يجمع بعض الباحثين بين علتين في إيجاب الجزية هما :

---

[1]- الداودي ، ص 254 .

[2] - نفس المكان .

[3] - الداودي،ص254.

[4] - سورة التوبة، الآية 29 .

[5] -محمد سعيد رمضان البوطي ،مرجع سابق ، ص ص 132- 133.

- أنها مقابل الزكاة.

- أنها مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية . يقول محمد شوقي الفنجري :« الجزية ضريبة مالية على الذميين في مقابل التزام المسلمين بالزكاة، و سبب مضاعفتها هو إعفاء الذميين من واجب الدفاع و القتال ... ثم يقول: و لما كان الوضع اليوم قد تغير، و صار الذميون في أغلب البلاد الإسلامية يجندون كالمسلمين بالقوات المسلحة فإنه يتعين بالتالي خفض سعر هذه الضريبة لتكون بذات سعر الزكاة»[1]

و في نفس السياق يرى البعض أنه ما دام الرأي المتفق عليه بين الفقهاء هو أن الجزية تسقط عن الذمي إذا حارب مع المسلمين، و لما كان الواقع الراهن للمسلمين هو أن جميع أبناء الوطن من مسلمين و غير مسلمين يشتركون صفا واحدا في الدفاع عن ترابه فإن موضوع الجزية لم يعد واردا في المجتمع الإسلامي الحديث، على اعتبار أن العلة الأساسية التي بني عليها الحكم الشرعي لم يعد لها وجود ، وبذلك فإن موضوع الجزية قد انتقل من حقل التطبيق و الممارسة إلى زوايا التاريخ و صفحاته المطوية[2].

2 ـ وعاء الجزية و شروطه :

يفرض الإسلام الجزية على غير المسلمين من سكان دار الإسلام، و هم الذين يسمون "بأهل الذمة" و دار الإسلام كما أتفق عليها أئمة المذاهب الأربعة هي :« البلاد أو الأرض التي دخلت منعة المسلمين و سيادتهم بحيث يقدرون على إظهار إسلامهم و الامتناع عن أعدائهم ، سواء تم ذلك بفتح وقتال ، أو سلم ومصالحة أو نحو ذلك».[3]

و المقصود بأهل الذمة في اصطلاح الفقهاء: من له عهد من الإمام أو من ينوب عنه بالأمن على نفسه و ماله نظير التزامه الجزية و نفوذ أحكام الإسلام، وتحصل الذمة لأهل الكتاب أو من في حكمهم بالعقد أو القرائن أو التبعية ، فيقرون على كفرهم في مقابل الجزية[4].

و قد ثار جدال بين الفقهاء فيمن تؤخذ منهم الجزية ، هل يقتصر الأمر على أهل الكتاب فقط كاليهود والنصارى أم تقبل من غيرهم أيضا كالمجوس و عبدة الأوثان ، و المسألة بعيدة عن الفكر الاقتصادي لذلك لن نقف عندها كما لم يقف عندها صاحب الكتاب ، ولعل السبب في ذلك أن الداودي مثل إمام مذهبه مالك يرى الجزية لا علاقة لها بنوع الدين المخالف للإسلام ، إن كان سماويا أو وثنيا أو مزيجا

---

[1]- إدوار غالي الذهبي ، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي . القاهرة : مكتبة غريب ، ط1 ، 1993 ، ص 130.

[2] - المرجع نفسه ، ص ص 129 – 130 .

[3] - محمد سعيد رمضان البوطي ، مرجع سابق ، ص 80 .

[4] - الموسوعة الفقهية ، مرجع سابق ، ج 8 ، ص ص 121 – 122 .

بين ذلك لأن سبب الجزية ليس هو الكفر عند أغلب الفقهاء، و لهذا يذهب مالك إلى أخذ الجزية من كل كافر و مشرك عربيا كان أو أعجميا[1] ، ما عدا المرتد فهو خارج عن الدين والنظام و الأمة فلا تقبل منه جزية .

و لعل رأي مالك هو الأكثر الآراء انسجاما مع واقع وضع الجزية، إذ هي من الحقوق المالية للدولة و المجتمع لا أكثر ولا أقل و يستدعي ذكر الفئات الاجتماعية المعنية بدفع الجزية ذكر الشروط الواجب توفرها فيمن يدفع الجزية ، و قد ذكر الداودي جملة هذه الشروط في عدة مواضع من كتابه و هي كالآتي :

أ – الحرية :

المقصود بالحرية أن الجزية لا تؤخذ من العبد لأن العبد لا مال له كما هو مذهب جمهور الفقهاء و قد عبر الداودي عن هذا بقوله : « قول أكثر العلماء أن المماليك لا جزية عليهم »[2].

ب – **الذكورة و البلوغ**:

طبقا للنظرية القائلة بان دفع الجزية في مقابل ترك القتال تعتبر الذكورة و البلوغ شرطا أساسيا لوجوب الجزية و بالمقابل فإن من لا يقاتل بالأصالة لا يدفع جزية و هذا هو مذهب الجمهور ، و يسوي الداودي بين الشرط السابق و هذا الشرط في اعتبار كليهما ضروري لحصول أهلية الأداء المرتبطة بمقدرة الدفع، ففقدان الحرية و العجز بسبب صغر السن أو بسبب طبيعة الجنس بالنسبة للنساء كلها أوصاف تمنع من دفع الجزية ، التي لا يفرضها الإسلام إلا على من توفر فيه سبب الوجوب و شروطه و في هذا المعنى يضيف الداودي :« ... و أنه لو كان خراج على العبيد لكان يوضع على النساء و من أطاق السعي من الصبيان و إنما جعله عمر على الرجال البالغين الأحرار »[3]

و بديهي أن إلزام النساء بدفع الجزية ينبغي أن يناقش خارج إطار النظرية التي تفسر سبب الجزية بأنه مقابل الخدمة العسكرية ، ويقترح ابن حزم هنا سببا آخر لدفع الجزية من طرف النساء هو اتحاد الدين، فأفراد أهل الذمة كلهم على دين واحد يلزم النساء منهم ما يلزم الرجال تماما كما تلزم الزكاة عند المسلمين الرجال والنساء جميعا يقول ابن حزم :« و لا خلاف بأن الدين لازم للنساء كلزومه للرجال و لم يأت نص بالفرق بينهم في الجزية »[4].

ج - المقدرة التكليفية على الأداء :

---

[1] - ابن رشد الحفيد ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص 376 .

[2] - الداودي ، ص 125.

[3] - الداودي ، ص 125 .

[4] - المرجع نفسه ، ج 5 ، ص ص 415 – 416 .

لا تجب الجزية عند أغلب العلماء إلا على الموسر من أهل الذمة و يعفى منها الفقير والعاجز عن الكسب و قد تجلى هذا المبدأ عمليا في فعل عمر بن الخطاب الذي نقله عنه الداودي فقال :« و قد وضعها عمر على أهل الذمة أربعة دنانير على الموسر أو أربعين درهما ، و لم يجعل على النساء و لا على العبيد شيئا ، و جعل على من دون الموسر دينارين أو عشرين درهما ، و على من له دون اليسار دينارا أو عشرة دراهم إن كان من أهل الورق»[1]

و على خلاف الماوردي لا يرى الداودي قضاء في أداء الجزية، بل يراها حقا يجب بالإيسار ويسقط بالإعسار بينما يقول الماوردي : « و من مات منهم فيها أخذ من تركته بقدر ما مضى منها ، ومن أسلم منهم كان ما لزم من جزيته دينا في ذمته يؤخذ بها ، وأسقطها أبو حنيفة بإسلامه و موته ، ومن بلغ من صغارهم أو أفاق من مجانينهم استقبل به حولا ، ثم أخذ بالجزية ، ويؤخذ الفقير بها إذا أيسر وينظر بها إذا أعسر و لا تسقط عن شيخ و لا زمن»[2] .

3 ـ مقدار الجزية :

لم يكن مقدار الجزية ثابتا في صدر الإسلام بما في ذلك الفترة النبوية ، فقد كان النبي ﷺ يقدرها بحسب الأحوال ، وعلى مقتضى التراضي الذي كان يقع بين المسلمين و أعدائهم ، فلما صالح أهل نجران تراضوا على جزية مقدارها 2000 حلة في صفر و 1000 في رجب ، ثمن كل حلة أوقية ، والأوقية أربعون درهما . وصالح أهل أذرح على مائة دينار كل رجب و صالح أهل مقنا على ربع أخشابهم و غزوهم و كراعهم و دروعهم و ثمارهم ، وصالح غيرهم من يهود جزيرة العرب على نحو ذلك ، وما زالت الجزية بلا تعيين إلى آخر أيام أبي بكر فلما تولى عمر و كثرت الفتوح عين مقدارها[3]

و قد بين الداودي مقدار الجزية التي ضربها النبي ﷺ على المجوس والجزية التي فرضها عمر على أهل الشام و الجزيرة فقال :« وثبت أن النبي ﷺ أمر بأخذ الجزية من المجوس، و روى أنها كانت تؤخذ على عهده دينارا من كل حالم حرا و عبدا ذكرا و أنثى ، وقد وضعها عمر على أهل الذمة أربعة دنانير على الموسر أو أربعين درهما و لم يجعل على النساء و لا على العبيد شيئا و جعل على من دون الموسر دينارين أو عشرين درهما، و على من له دون اليسار دينارا أو عشرة دراهم إن كان من أهل الورق و جعل ذلك أقساطا من زيت ، وضيافة المسلمين ثلاثة أيام ».[4]

---

[1] - الداودي ، ص 253 .

[2] - الماوردي ، مرجع سابق ، ص 127 .

[3] - جرجي زيدان ، تاريخ التمدن الإسلامي . بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة ،د.ت، ج1 ، ص 219 .

[4]- الداودي ، ص 253 .

ثم ناقش الداودي قضية التغيير في مقدار الجزية زيادة أو نقصانا و ذكر فيها اتجاهين: فنقل عن مالك رأيه في الاقتصار على فعل عمر دون تغيير، وبين أن عمر ابن الخطاب لم يخالف النبي ﷺ و لا الخليفة الذي قبله و هو أبو بكر و إنما الذي تغير هو المقدرة التكليفية للممولين الجدد ، فهم أكثر إيسارا من أسلافهم ،ما جعل الجزية تزيد في زمن عمر عن قدرها في زمن النبي ﷺ و أبي بكر .

يقول المؤلف :« رأى مالك و أصحابه الأخذ بفعل عمر و تأولوا أن ذلك ليس بخلاف، وأنه إنما خالف من مضى لإيسار هؤلاء ، فجعل على كل واحد بقدره ، ولا شك أن ذلك تأويل عمر »[1]

و يبدوا أن مالكا نظر إلى أكثر الأقاليم التي تدفع الجزية في زمنه فوجد أن أغلبها فتح إبان عهد عمر فرأى عدم الإخلال بما عقده عمر وصالح عليه، ومنه عدم الزيادة في مقدار الجزية يقول الداودي :« و قال مالك و أصحابه : لا يزاد على فرض عمر و رأى أن تسقط عنهم الضيافة لأنها قد تزيد عليهم »[2] و نلحظ في كلام الأئمة اهتماما خاصا بعدم الإفراط في الجزية و من ذلك ما نقله المؤلف عن الشافعي حيث قال :« و روى ابن إدريس أن لا يزيد على دينار»[3] . و نفهم رأي الشافعي جيدا حينما نقرأ كتابه الأم : « إذ دعا من يجوز أن تؤخذ منه الجزية إلى الجزية على ما يجوز، و بذل دينارا على نفسه كل سنة ، لم يجز للإمام إلا قبوله منه وإن زاده على دينار ما بلغت الزيادة قلت أو كثرت جاز للإمام أخذها منه لأن اشتراط النبي ﷺ على نصارى أيلة في كل سنة دينارا على كل واحد»[4]

فالشافعي يحبذ في الجزية الاقتصار على جانبها الأدنى دون الأعلى إلا أن يتطوع المعطي بأدائها طيبة بها نفسه ، و لما كانت الجزية في أقل مقدار لها هي دينار على كل بالغ كما كانت زمن النبي ﷺ رأى الشافعي الالتزام بهذا الحد وعدم مجاوزته كثيرا .

و ينقل المؤلف رأي الاتجاه الثاني الذي لا يرى في الجزية حدا معينا و إنما هي من مسائل الإمامة تخضع للتفاوض بين الإمام المسلم و أهل الذمة ، يقول الداودي :« و قالت فرقة : ذلك للإمام إن رأى أن يزيد لكثرة أموالهم زاد كما زاد عمر»[5].

و لعل اختلاف النقل في مقدار الجزية دليل على كونها خاضعة للاجتهاد، وينقل ابن قدامة أن النبي ﷺ أمر معاذ ابن جبل أن يأخذ من كل حالم دينارا، و صالح أهل نجران على ألفي حلة ، النصف في صفر و النصف في رجب و أن عمر جعل الجزية على ثلاث طبقات، على الغني ثمانية وأربعين درهما و على المتوسط أربعة و عشرين درهما، و على الفقير اثني عشر درهما، وصالح بني تغلب على مثلي ما

---

[1] - الداودي ، ص 254 .

[2]- الداودي،ص254.

[3] - نفس المكان .

[4] - محمد بن إدريس الشافعي ، مرجع سابق ، ج4 ، ص 179 .

[5]- الداودي ، ص 254 .

على المسلمين من الزكاة، يقول ابن قدامة: و هذا يدل على أنها إلى رأي الإمام ، لولا ذلك لكانت على قدر واحد في جميع هذه المواضع و لم يجز أن تختلف [1].
و يبدوا أن كلا الاتجاهين يلتقي حول إقرار مبدأ العدالة في جباية الجزية و الرفق في أخذها، والشيء المتفق عليه هو أنه لا يجوز أن يفرض على أهل الذمة مالا يطيقون أخذا بتعاليم الإسلام التي تنهى عن مجاوزة الحد و الظلم في معاملة أهل الذمة.

4 – سقوط الجزية و الإعفاء منها:

ذكر العلماء مسقطات الجزية وهي: الموت، الإسلام، مضي المدة ، اشتراك الذمي في القتال مع المسلمين ، عجز الدولة عن حماية الذمي.[2]
لكن الداودي لم يذكر من هذه الأمور إلا دخول الذمي إلى الإسلام ، ولعله اكتفى بأهم سبب من هذه الأسباب ، فالدخول في الإسلام يرفع صفة الذمة على صاحبها ، و يزيل مبررات الجزية نهائيا و قد اتبع الداودي مذهب إمامه مالك في القول بسقوط الجزية بمجرد الدخول في الإسلام و لم يطل شرح ذلك فقال :« و من أسلم منهم – أهل الذمة – سقطت الجزية عن جمجمته »[3]

المطلب الثاني: الخـــراج

لم يكن مصطلح الخراج منفصلا في الاستعمال عن مصطلح الجزية في صدر الإسلام فقد كان يطلق اسم الخراج بمعنى الضريبة سواء كانت على الأرض أم على الرؤوس ، وأحيانا كان لفظ الجزية الذي هو أكثر التصاقا بضريبة الأشخاص يطلق و يراد به خراج الأرض ، و يرجع التفريق في المراد بالمعنى إلى سياق الكلام ، يقول دانييل دينيت :« الخراج والجزية كلفظين مترادفين لم يعنيا إتاوة ، وإنما مجرد ضريبة، وكضريبة لا شك في أن كلا من الخراج والجزية قد يعني مجموع ما قد يجبى من الولاية، ولكن ليس معنى هذا أن العرب كانوا يفكرون في حدود الإتاوة الكلية فحسب ، فالمعنى العام للضريبة كان موجودا في أقدم عهود الإسلام كما كان موجودا فيما تلا ذلك من قرون، و هكذا عندما يكتب أبو يوسف " خراج رؤوسهم " فإننا نفهمها " ضريبة رؤوسهم "، و بالمثل يكتب البلاذري :" ... أرضا عليها الجزية من أرض الأعاجم " و يقصد بها :" أرضا عليها ضريبة الفرس"... منه يتضح بجلاء لا يدع مجالا للتساؤل أنه لقرون عدة كان لاصطلاحي خراج و جزية

[1] - ابن قدامة المقدسي ، مرجع سابق ، ج 9 ، ص 267 .
[2] - وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر،ط1، 1984،ج6،ص449.
[3] - الداودي ، ص 174 .

المعنى العام للضريبة مميزا عن "إتاوة"، و أن كلا منها قد يعني ضريبة الأرض أو ضريبة الرأس حسب العبارة التي تحدد ما إذا كان ضريبة على الأرض أو على الرؤوس»[1].

و ما ذكره المستشرق دينيت نجد مثله في كتاب الداودي فهو يذكر الجزية على الرؤوس باسم الخراج يقول :« ... و ذهب بعضهم إلى أن عمالها سبوا و اخذوا عنوة فكانوا رقيقا للمسلمين ، جعلوا ضريبة ، وأن الذي جعل عليهم من الجزية إنما هو **خراج** كلفوه »[2] ، و في موضع قريب من هذا يقول:« ... قول أكثر العلماء أن المماليك لا جزية عليهم ، و أنه لو كان **خراج** على العبيد لكان يوضع على النساء و من أطاق السعي من الصبيان »[3].

فهذا هو المعنى العام الذي كان شائعا لمصطلح الخراج و الجزية و إلى جانبه نجد المعنى الخاص لكل منهما، فالخراج يعنى ضريبة الأرض و الجزية تعني ضريبة الرأس ، وهذا المعنى الخاص المميز لكل منهما كان موجودا جنبا إلى جنب مع المعنى العام في عهود الإسلام الأولى ، و يذكر ابن عابدين أن لفظ الخراج لا يطلق على الجزية إلا مقيدا فيقال خراج الرأس[4] فهو حقيقة في ضريبة الأرض مجاز في ضريبة الرأس . و وفق هذا المعنى الخاص يعرف ابن رجب الخراج فيقول:« ونص أحمد على أن الخراج جزية على رقبة الأرض كجزية الروس على رقاب الآدميين»[5]

1- وعاء الخراج:

قرر جمهور الفقهاء أن الأرض تكون خراجية في ثلاث حالات[6] :

أ- أن يفتح الإمام بلدة قهرا ثم توقف على المسلمين:

و كيفية ذلك عند الشافعية أن يكون بعد استطابة أنفس الفاتحين، وعند الحنابلة من الراجح من أقوالهم يكون باختيار الإمام ، وعند المالكية يكون بالفتح والظهور نفسه، وقد ذكر الداودي هذه المذاهب فقال :« و اختلف فيما فعل في ذلك – الأراضي المفتوحة – فقيل أنه استطاب أهل الجيش فمن رضي له بترك حظه بغير ثمن ليبقيه للمسلمين قبله، و من أبى أعطاه ثمن حظه»[7] ، ووفق هذا الرأي فإن ملكية الأرض تثبت للفاتحين إلا أنهم يتنازلون عنها للمصلحة العامة و رجاء الأجر دون إلزام ، يقول المؤلف :« فمن قال : إنما استبقي الأرض – عمر بن الخطاب – بعد استطابة أنفس القوم جعل فعله

[1] - دانييل دينيت ، الجزية والإسلام . ترجمة فوزي فهيم جاد الله، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت،ص ص 41 – 42.

[2]- الداودي ، ص 125.

[3]- نفس المكان .

[4]- محمد أمين بن عابدين ، مرجع سابق ، ج 4 ، ص 377 .

[5] - عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج. بيروت :دار الكتب العلمية،ط1 ،1405هـ ،ص72.

[6] - عبد السلام داود عبادي ، الملكية في الشريعة الإسلامية . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط 1 ، 2000 ، ج 1 ، ص ص 379 – 380.

[7] - الداودي ، ص 116 .

كفعل النبي عليه السلام أنه قسم خيبر،لأن اشتراءه إياها و ترك من ترك عن طيب نفسه بمنزلة قسمها»[1].

ثم يذكر الداوي رأي المالكية من غير عزو فيقول :« و قيل أنه أبقاها بغير شيء أعطاه أهل الجيوش»[2] أي بقوة الفتح و دليل الشرع ، ويعلل الداودي هذا الاتجاه بقوله : « و روي أنه تأول في ذلك قول الله سبحانه وتعالى: لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ إلى قوله: ﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [3]

و بعد أن يتم الفتح والوقف يضرب الإمام على الأرض خراجا يدفعه الزارع، يكون أجرة لها، كما فعل عمر بسواد العراق.

ب- أن يفتح الإمام بلدة صلحا على أن الأرض للمسلمين:

و يسكنها أهل الذمة بخراج معلوم، فالأرض تكون فيئا للمسلمين والخراج أجرة لا تسقط بإسلامهم، ولا يجوز لهم بيع رقابها و يكونون أحق بها ما أقاموا على صلحهم ، ولا تنزع من أيديهم ، سواء أقاموا على شركهم أم أسلموا ، كما لا تنزع الأرض المستأجرة من مستأجرها ، و في هذا يقول الداودي :« و قالت فرقة من أهل الكوفة : إذا أبقى الإمام الأرضيين كانت ملكا لعامليها ، يجري عليهم فيها الخراج إلى الأبد ، أسلموا أو لم يسلموا»[4].

كما يحق لأهل الذمة كراء أراضيهم للمسلم أو لغير المسلم ما داموا يؤدون عنها الخراج ، و أبرز من يؤيد هذا الاتجاه ، الليث بن سعد فإنه كان يزرع في أرض مصر، ورأيه أن مصر فتحت صلحا ، و لذلك يعلق الداودي عن تصرف الليث فيقول :« و اختلف في أرض مصر فقيل ، أنها فتحت عنوة ، وقيل صلحا ، رواه الليث عن عبيد الله بن أبي جعفر و يزيد بن أبي حبيب ، ولذلك استجاز الحرث فيها هو و غيره»[5].

ثم يقول :« و المشهور عنه أنه دخلها بالاكتراء : ويدل قوله : أنها أخذت صلحا ، وإنكاره أنها لم تؤخذ عنوة أن مذهبه فيما يؤخذ عنوة أن يخمس و يقسم كما فعل رسول الله ﷺ بخيبر»[6].

و إذا لم يشترط الإمام أن الأرض للمسلمين فإن الخراج يكون جزية يسقط بالإسلام ، و تكون هذه الأرض ملكا لهم ، يجوز لهم بيعها ، فإذا بيعت إلى مسلم يسقط الخراج أيضا لأن الخراج هنا أصبح له حكم الجزية ، وقد بين الداودي هذا الحكم وهو يتحدث عن بعض القلاع التي فتحت صلحا في صقلية ،

---

[1] - الداودي ، ص 118 .

[2] - نفس المكان.

[3] - سورة الحشر ، الآيات 8 – 10.

[4] - الداودي ، ص 124 .

[5] - الداودي ، ص ص 125- 126 .

[6] - الداودي ، ص 126- 127 .

فقال :« و أما من أقام من أهل الصلح ، فإن صالحوا على أن الأرض لهم ، وعلى أن على جماجمهم الجزية ، فلهم أرضهم يصنعون بها ما شاءوا ، و من أسلم منهم سقطت الجزية عن جمجمته ، وله أرضه و إن صالحوا على الجزية على أرضهم و جماجمهم فليس لأحد منهم بيع أرضه ، لأن بعضهم قوة بعض ، ومن أسلم منهم سقطت الجزية عن جمجمته و سقط عن أرضه بقدر ما ينوبها من الخراج و كانت أرضه له يصنع بها ما شاء ».[1]

ج- الأرض التي جلا عنها أهلها :

فعلى الراجح من أقوال الجمهور تصير وقفا على المسلمين و يضرب الإمام عليها خراجا يؤديه كل من يسكنها سواء كان مسلما أو ذميا ، ويكون الخراج أجرة لها ، و قد فصل الداودي في هذه الحالة و هو يتحدث عن فتح إفريقية و الأندلس وصقلية فقال:« و أما الذين جلوا فإن عرفوا أو عرف ورثتهم ، وعرفت أموالهم التي جلوا عنها كانت لهم ، و إن جهلت أموالهم و لم يتلبث بها من أقام بعدهم ، و كانت منعزلة قد كف عنها من بقي إلا أنه لا يعلم ما لكل واحد منهم ... فما جهل هكذا فهو مما أفاءه الله على المسلمين إن رأى الإمام إبقاءه. لتكون غلاته في مصالح المسلمين فعل ، وإن رأى بيعه و إدخال ثمنه في مصالح المسلمين فعل ، و إن لم يكن إمام ينظر فيه للمسلمين ، كان عدول الموضع الناظرين في ذلك بما ينظر فيه الإمام العدل ».[2]

2- التأثير الاقتصادي لبيع و استغلال الأراضي الخراجية :

المشهور أن عمر بن الخطاب أوقف أراضي الخراج ، ونهى عن بيعها ، أو شرائها و أقره الصحابة على ذلك ، يقول المؤلف تحت عنوان : ذكر ما أبقى عمر عليه الأرض :« قول عوام العلماء : إنه أبقاها ملكا لعامة الناس»[3] ، ثم يقول : « و قد نهى عمر و على أن يشترى شيء من تلك الأرضيين»[4] .

و يبين الداودي علة هذا النهي فيقول :« و روي أنه قال – النبي ﷺ- :« من رضي بالطسق بعد أن نجاه الله منه فقد باء بما باء به أهل الكتابين من الذل و الصغار»[5] ، ويفسر معنى الحديث فيقول :« يريد: أن يأخذ أرضا من ذمي بخراجها»[6]، و ينقل عن مالك مثل هذا الرأي فيقول :« و كره كثير من العلماء – منهم مالك – اكتراء أرض الخراج لما جاء في ذلك».[7]

---

[1] - الداودي ، ص 174 ، 175 .

[2] - الداودي ، ص 175 .

[3] - الداودي ، ص 121.

[4] - الداودي ، ص 125 .

[5] - أخرجه بمعناه البيهقي في السنن الكبرى،ج9،ص139.

[6] - الداودي ، ص 144.

[7] - نفس المكان .

و خلافا لمتأخري الفقهاء الذين درجوا على تفسير معنى الذل و الصغار فيما يأخذه المسلمون من أهل الذمة من خراج وجزية بمعاني تدور حول الإهانة و إلحاق الأذى بالذميين ، فإن الداودي يذهب بعيدا عن هذه المعاني ، و يعطي تفسيرات أقرب إلى مقاصد الشرع وواقع الأفعال و ينقل تفسيرين اقتصاديين لهذا النهي هما :

أ – استرخاص ارض المسلمين:

وهو تفسير ينقله المؤلف عن مالك فيقول : و أفصح مالك بالمعنى الذي كره له ذلك و قال: «يسترخصون أرض المسلمين »[1] ، بمعنى أن إقبال المسلمين على أراضي الخراج يجعل أراضي المسلمين العشرية رخيصة ، والسؤال الذي يطرح نفسه هو : كيف يمكن تصوير ذلك؟

والجواب : إن آراء الفقهاء في عصر الفتوح كانت متأثرة بواقع الفتح من حيث كثرة الأرضين الداخلة في ملك الدولة الإسلامية وقد صحب ذلك كثرة "الريوع" و دخول الأراضي التي تصل بيت المال ، ولا شك أن موضوع توزيع الثروة كان يشغل بال الفقهاء و الحكام على سواء، و قد كانت أراضي السواد من أخصب البقاع التي فتحها المسلمون في ذلك الوقت، ويصفها جرجي زيدان بأنها من أخصب بقاع الأرض، و بأن خراجه و جبايته 120.000.000 درهم وذلك نحو ثلث خراج دولة الخلافة كلها ثم يقول : و السواد كثير الجباية من أيام الفرس فقد جباه قباذ بن فيروز 150.000.000 درهم، و جباه كسرى بن قباذ 287.000.000 درهم، وجباه غيرهما من ملوك الفرس 120.000.000 درهم سوى 3000.000 من الو ضائع لموائد الأكاسرة ، ويؤكد زيدان ، بأن ذلك كما كان على غير ظلم ولا تعسف[2].

و إذا نظرنا إلى خصوبة هذه الأراضي الجديدة مقارنة بالأراضي في الجزيرة العربية و ما تاخمها فإن الناس عادة يقبلون على هذه الأراضي الخصبة و يتركون الأراضي الأقل خصوبة ، حتى لو اقتضى الأمر دفع مقابل الخراج مضافا إليه مقدار الكراء ، ولا شك أن لهذا الأمر عواقبه الاقتصادية و المالية في آجل الأمر ، ومن أبرزه إهمال الأراضي الزراعية و الانشغال بما هو موجود من أراضي سهلة الاستزراع ، وتدني قيمة الأراضي الزراعية الأخرى التي هي في الغالب أراضي المسلمين الأصلية، و لهذا علل مالك نهيه عن كراء أرض السواد بقوله :« يسترخصون أرض المسلمين» ، و ما قاله مالك يشبه نظرية الريع التي قال بها ريكاردو* والتي تقول: إن عرض الأرض إذا كان ثابتا فإن إنتاجها من السلع الزراعية يكون محدودا ، فإذا زاد الطلب على السلع الزراعية فإن هذا سوف يؤدي إلى ظهور فائض يحصل عليه ملاك الأراضي ، و يقرر ريكاردو أن الريع لا يدخل ضمن نفقات الإنتاج و إنما هو نتيجة لانحراف السعر عن نفقته الإنتاج[3] ، بالمقابل فإن زيادة الطلب على الأرض الخراجية دون سواها

---

[1] - الداودي ، ص 144.

[2] - جرجي زيدان ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص 329 .

[3] - عبد الرحمن يسري أحمد ، تطور الفكر الاقتصادي . الإسكندرية : الدار الجامعية ، 2001 ، ص 216.

في نظر مالك يؤدي إلى ظهور فائض يحصل عليه من بيدهم هذه الأراضي دون أن يكون لذلك أثر في الإنتاج .

ب- حدوث الازدواج الضريبي للمستغل المسلم:

ذلك أن ضريبة الخراج يضاف إليها فريضة الزكاة تؤديان إلى حدوث ازدواج ضريبي عند الفقهاء الذين لا يعفون المسلم من أداء الزكاة على الأرض الخراجية، و ينقل الداودي هذا الرأي فيقول :« و قد أجاز ذلك قوم و تأولوا أن معنى هذا الحديث : إذا أخذها ذمي و حول عليه جزيتها، و أما إذا أخذها من سلطان و كان مستقلا بما يكري به فلا بأس أن يكتريها و أن يمنحها إذا كان أهلا لذلك، إما لدين عليه أو لفقر أو لكثرة عيال أو لغنى يغني في الإسلام أو لقيامه بشيء من أمورهم»[1].

ثم يضرب المؤلف أمثلة عن علماء باشروا هذا الأمر، فاكتروا أرض الخراج و زرعوها، يقول : « قد دخل في ذلك ابن سيرين و الليث و أشهب و محمد بن الحكم و غير واحد من الأوائل والمتأخرين»[2]. و يعلل الداودي هذا الاختلاف في الرأي فيقول :« و إنما كره ذلك من كرهه مخافة أن يقتدى بالداخل فيه فيستجيز ذلك من لا يستوجبه، لا على أن تلك الأرض محرمة على من يكتريها ، ولولا ذلك ما أبقيت »[3].

يفهم من كلام الداودي بوضوح أن قضية النهي عن كراء أرض الخراج إنما هي قضية سياسة اقتصادية فحسب، فليس في المسألة نص بالمنع، والسياسات الاقتصادية تتميز في العادة بالتبدل و المرونة،فتتغير حسب الظروف الاقتصادية و الاجتماعية،وحسب الواقع الذي توضع فيه تلك السياسة . و لهذا نرى المؤلف لا يستنكر استغلال الأرض الخراجية إذا كان ذلك ضمن الأهداف الاقتصادية للدولة ، نلمح ذلك في قوله :« و أما إن أخذها من سلطان و كان مستقلا بما يكري فلا بأس أن يكتريها أو يمنحها إذا كان أهلا لذلك»[4]

و يضرب الداودي أمثلة للمبررات التي يمكن من أجلها السماح باستغلال أراضي الخراج بالكراء، و هي أغلبها مبررات اجتماعية « إما لدين عليه، أو لفقر، أو لكثرة عيال، أو لغنى يغني في الإسلام ، أو لقيامه بشيء من أمورهم »[5] ، و هذا يؤكد أن المالية الإسلامية أسبق من المالية المعاصرة لما يسمى " بنظرية المالية المعوضة" أو المالية الوظيفية التي تسمح للدولة بأن تتدخل عن طريق استخدام الأدوات

---

[1] - الداودي ، ص 144 .

[2] - الداودي ، ص ص 144 – 145 .

[3] - الداودي ، 145.

[4] - نفس المكان .

[5] - نفس المكان .

المالية من نفقات عامة و إيرادات عامة لإحداث آثار اجتماعية و اقتصادية مرغوب فيها، بل إن المالية الإسلامية توسعت أكثر في استخدام الأدوات المالية للأغراض الاجتماعية مقارنة بالمالية الحديثة بقصد تحقيق التوازن و التكامل الاجتماعي[1].

3- تقدير الخراج:

أ- مقدار الخراج:

يقسم الفقهاء الخراج باعتبار المأخوذ من الأرض إلى نوعين : خراج وظيفة ، و خراج مقاسمة ، وقد تحدث الداودي عن النوع الأول فقط لأنه النوع الذي طبقه عمر بن الخطاب على أراضي السواد. و خراج الوظيفة ويسمى أيضا بخراج المساحة أو خراج المقاطعة لأن الإمام ينظر إلى مساحة الأرض و نوع ما يزرع فيها ثم يوظف عليها الخراج[2] ، و يمكن تعريفه بأنه ما يكون الواجب فيه شيئا في الذمة يتعلق بالتمكن من الزراعة و هذا ما فعله عمر في سواد العراق[3].

و قد ذكر الداودي مقدار ما وظفه عمر على أرض السواد فقال :« و بعث عثمان بن حنيف فمسح الأرض، فكانت مائتي ألف ألف جريب* فجعل على جريب البر ثمانية و أربعين درهما و على جريب الشعير أربعة وعشرين و على جريب التمر اثني عشر، و قيل جعل على جريب البر أربعة و عشرين، وعلى جريب الشعير اثني عشر و على جريب التمر ستة .

و يذكر الماوردي أن خراج المساحة يطبق على وجهين : الأول أن يضعه على مسائح الأرض، و الثاني على مسائح الزرع ... فإن وضعه على مسائح الأرض كان معتبرا بالسنة الهلالية و إن وضعه على مسائح الزرع كان معتبرا بالسنة الشمسية[4].

ب- سقوط الخراج :

ذكر العلماء أسباب عدة لسقوط ضريبة الخراج، منها ما يرجع إلى طبيعة العقد الذي تم به الخراج، و منها ما يعود للمقدرة التكليفية لصاحب الأرض و منها ما يرجع إلى ظروف أخرى ، لكن الداودي لم يذكر إلا سببا واحدا ربما رآه الأهم في نظره و هو التصالح على أن الأرض لأصحابها في بنود عقد الصلح ، يقول :« أما من أقام من أهل الصلح فإن صالحوا على أن الأرض لهم و أن على جماجمهم الجزية فلهم أرضهم يصنعون بها ما شاءوا ، و من أسلم منهم سقطت الجزية عن جمجمته ، وله أرضه

* في هذا الرقم مبالغة كبيرة مخالفة للواقع و لعل الأقرب للصواب ما ذكره أبو يوسف و أبو عبيد و هو ستة وثلاثين ألف جريب .

و الجريب : مكيال قدرة أربعة أقفزة ، و القفيز اثنا عشر صاعا ، والصاع أربعة أمداد بمد النبي ﷺ .الخزاعي التلمساني،تخريج الدلالات السمعية،مواضع مختلفة.

[1] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 25 .

[2] - الموسوعة الفقهية ،مرجع سابق،ج19،ص58.

[3] - عثمان بن علي الزيعلي ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق . بيروت : دار الكتاب الإسلامي ،د.ت، ج 3 ، ص 272 .

[4]- الماوردي،مرجع سابق،ص130.

و إن صالحوا على الجزية على أرضهم و جماجمهم فليس لأحد منهم بيع أرضه لأن بعضهم قوة بعض ، و من أسلم منهم سقطت الجزية عن جمجمته و سقط عن أرضه بمقدار ما ينوبها من الخراج ، وكانت أرضه له يصنع بها ما شاء»[1].

[1] - الداودي ، ص ص 174 – 175 .

المبحث الرابع

الإيرادات غير الدورية

نتناول في هذا المبحث الإيرادات غير الرتيبة أي التي ليس لها مناسبة متكررة، وهي تأتي غالبا كنتيجة للحروب بين المسلمين وغيرهم، وفي كتاب الداودي تصادفنا مصطلحات متقاربة المعنى وهي:

- الأنفال
- الغنيمة
- الفيء

يعرف الداودي الأنفال بقوله :« هي الزيادة، لأن الله تعالى زادهم إياها على ما منحهم من الفتح » ويعرف الغنيمة فيقول:« و الغنيمة ما غلبوا عليه» ، أي ما أخذه المسلمون عنوة من الكفار .

و يعرف الفيء :« ما أرجعه الله إليهم من مال العدو»[1].

ويبين المؤلف أن بين هذه المصطلحات تداخل أثناء الاستعمال،يقول:« واسم الفيء والأنفال يشتملان على الكل»[2] و يوضح أبو بكر بن العربي هذا المعنى فيقول :« قال علماؤنا رحمهم الله : هاهنا ثلاثة أسماء : الأنفال ، الغنائم ، الفيء . فالنفل الزيادة كما بينا ، وتدخل فيه الغنيمة فإنها زيادة الحلال لهذه الأمة، و الغنيمة ما أخذ من أموال الكفار بقتال، و الفيء ما أخذ بغير قتال، لأنه رجع إلى موضعه الذي يستحقه و هو انتفاع المؤمن به» .[3]

و يذكر ابن العربي الخلاف في موضع الأنفال فيقول :« اختلف فيها الناس على ثلاثة أقوال :

- الأول: محلها الخمس.
- الثاني: محلها ما عاد من المشركين أو أخذ بغير حرب.
- الثالث: رأس الغنيمة حسبما يراه الإمام »[4] ، ويبدو أن الداودي يميل إلى القول الثالث كما سنرى ذلك لاحقا .

وسنتناول الحديث عن هذه الإيرادات وما يلحق بها في مطلبين :

---

[1] - محمد بن قاسم الرصاع ، مرجع سابق ، ص 147 .

[2] - الداودي،ص168.

[3] - محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن . بيروت:دار الكتب العلمية،د.ت،ج2،ص377.

[4] - المرجع نفسه،ج2،ص ص 377- 378.

- مطلب نخصصه للإيرادات التي تقع عقب القتال ويشمل ذلك الغنيمة والأنفال والأسلاب و ما يرضخه الإمام لغير المقاتلين.
- مطلب لإيرادات الفيء من المنقولات مما رجع إلى المسلمين بغير قتال.

المطلب الأول: الــغـنـائـم

بدأ الداودي حديثه عن الغنيمة بقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾[1] و سورة الأنفال كما هو مشهور نزلت بالمدينة بعد الهجرة[2] ، لأن المسلمين لم يشتبكوا مع المشركين بقتال إلا بعد الهجرة إلى المدينة و كانت أول غنيمة غنمها المسلمون من الأعداء هي غنيمة سرية عبد الله بن جحش[3] ، لكن تطبيق حكم الخمس لم يتم إلا في غزوة بني قينقاع[4] ، ثم أصبح تخميس الغنيمة حكما عاما في كل ما غنمه المسلمون يقول الداودي :« أجمع العلماء أن جميع ما غنم الجيوش مما يصلون به إلى عسكرهم من الأموال سوى الأسلاب و الطعام أن خمسه مصروف فيما ذكر الله تعالى في آية الخمس و أن أربعة أخماسه بين الأحرار من أهل الجيش إلا من كان منهم صغيرا لا يطيق القتال أو امرأة فلا سهم لهم »[5]

تنقسم الغنائم إلى قسمين : غنائم بشرية و غنائم مادية ، و الغنائم البشرية هي الأسرى من الرجال والمقاتلين و السبايا من النساء والأطفال ، أما الغنائم المادية فتنقسم بدورها إلى قسمين : أراضي و منقولات ، أما الأراضي فقد تناولناها بالدراسة فيما سبق عند حديثنا عن أملاك الدولة و خراج الأرضين ، فلا نعيد الحديث عنها الآن ، و سنقتصر دراستنا على بقية الأموال من المنقولات .

أفاض الداودي في ذكر تفاصيل أحكام الغنائم ، لكن الذي يهمنا من حديثه هو قسمة الغنيمة ، وقد ذكر من ذلك :

- خمس الغنيمة .

---

[1] - سورة الأنفال ، الآية41.

[2]- محمد بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن.(تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)،بيروت:دار المعرفة،1391هـ،ج1،ص194.

[3] - ابن هشام ، سيرة ابن هشام.(تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)،بيروت: دار الجيل،ط1، 1411هـ،ج3،ص146.

[4]- علي بن برهان الدين الحلبي ، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون .بيروت:دار المعرفة، 1400هـ ،ج2،ص476.

[5]- الداودي،ص67.

- الأنفال .

- الأسلاب

- الرضخ من رأس الغنيمة .

و سنتحدث عن هذه الموارد كما يلي :

1 – تخميس الغنيمة :

يقصد بتخميس الغنيمة قسمتها إلى خمس حصص، يعطى المقاتلون أربعة أخماس، و يبقى خمس لله و للرسول ، ولذي القربى ، واليتامى، و المساكين ، و ابن السبيل ، كما عبرت الآية الكريمة في سورة الأنفال ، و قد تقدم نقل الداودي الإجماع على هذا الحكم[1] ، ونقل آراء مختلفة في كيفية قسمه ، لكنه رجح رأي مالك وما نقل عن الخلفاء الأربعة أنه يقسم بالاجتهاد [2]،ما يعني أنه يتحول إلى مصرف عام يدخل بيت المال ليصرف في المصالح العامة المذكورة في الآية الكريمة من سورة الأنفال.

2 – الأنفال :

تقدم معنا أن من الآراء في تفسير معنى الأنفال الرأي الذي يقول بأنها رأس من الغنيمة ، بمعنى أنه جزء من الغنيمة يمنحه الإمام باجتهاده لمن أراد لسبب من الأسباب قبل قسمة الغنيمة ، و يذكر الداودي أن أهم الأسباب التي كانت تدفع بالنبي ﷺ إلى نفل قوم دون قوم هو تأليفهم وتشجيعهم على القتال، و يشير الداودي إلى أن الأنفال تعطى أكثر ما تعطى في مرحلة ضعف المسلمين يقول :« عن عبادة أن النبي عليه السلام كان يكره الأنفال ، و قال : الرد مقوي المسلمين على ضعيفهم »[3] ، و يعلل هذا الرأي بقوله : « و هذا إن صح فإنما كان في وقت بعينه لضعفهم و قلة المغنم»[4].

و ينقل المؤلف اختلاف العلماء في مشروعية النفل قبل القتال و يذكر عن أهل الشام جواز ذلك للسرايا يخرجون من الجيش فيقول :« روى أهل الشام وغيرهم أن السرايا كانوا ينفلون الربع في البدأة و الثلث في القفول من رأس الغنيمة وقال به أهل العراق »[5] ، لكنه يروي عن مالك كراهية ذلك فيقول :« لا ينبغي أن يقاتل أحد للدنيا »[6] ، و يشرح ابن رشد ذلك فيقول : « معلوم من مذهب مالك في

[1] - الداودي ، ص 67 .

[2] - الداودي،ص101.

[3] - الداودي ، 87.

[4] - نفس المكان .

[5] - الداودي،ص99

[6] - نفس المكان.

المدونـة وغيرهـا أنـه لا يجـوز للإمـام أن ينفل قبـل القتـال لـئلا يرغـب النـاس فـي المـال فتفسد نيتـهم فـي الجهاد»[1] لكن الداودي يرجح غير هذا و ينقل عن مالك أن الأمر خلافي، و أن الإمام إذا فعل ذلك مضى وجاز ،يقول :« قال : فإن فعل أو ذكر النفل قبل القتال مضى على ما قال لأنه أمر قد أختلف فيـه فصار كحكم قد نفذ» [2].ويوجه هذا الرأي فيقول[3] : « إذا كان أصل العمل لله فلا حرج أن يبتغي المرء مع ذلك مـا ينـال مـن فـضل الله ، و قـد قـال نـوح عليـه الـسلام :﴿ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارًا ﴾ [4]. و قـال هـود عليـه الـسلام : ﴿ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارًا وَيَزِدۡكُمۡ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمۡ ﴾ [5] ، و مـا يقرره الـداودي هنـا يتفق و النظرية الإدارية المعاصرة التي تقوم على تحفيز و تشجيع الأفراد لأداء الأحسن لا الحسن ، فهنـاك في علم الإدارة ما يسمى بنظـام الأجـور التـشجيعية القـائم علـى الحـوافز، فـي مقابـل نظـام الأجـر الزمنـي القائم على أساس المدة الزمنيـة التـي يقضيها الفرد في عملـه ، و هو نظـام تقليدي لا يـساعد علـى رفـع الكفاءة[6] ، و يبين أبو عبيد سبب الأنفال بوضوح أكثر فيقول :« في هذا النفل الذي ينفله الإمام سنن أربـع لكل واحد مـنهن موضـع غير موضـع الأخـرى ، فإحداهن فـي النفـل الـذي لا خمـس فيـه، و الثانيـة : فـي النفل الذي يكون من الغنيمـة بعد إخـراج الخمس، و الثالثـة : فـي النفل الـذي يكـون مـن الخمس نفسه و الرابعة في النفل من جملة الغنيمة قبل أن يخمس منها شيء ، فأما الذي لا خمس فيـه فإنـه الـسلب و ذلـك أن ينفرد الرجل بقتل المشرك فيكون لـه سلبه مسلما مـن غيـر أن يخمـس أو يشركه فيـه أحد مـن أهـل العسكر، وأما الذي يكون من الغنيمة بعد الخمس فهو أن يوجـه الإمـام الـسرايا فـي أرض الحـرب فتـأتي بالغنائم فيكون للسرية مما جاءت به الربع أو الثلث بعد الخمس، و أما الثالث فـأن تحـاز الغنيمـة كلهـا ثم تخمس، فإذا صار الخمس في يدي الإمام نفل منه على قدر ما يرى، أما الذي يكون من جملة الغنيمة فما

[1] - ابن رشد الجد، مرجع سابق ،ج 3، ص 78 .

[2] - الداودي ، 100.

[3] - نفس المكان.

[4] - سورة نوح ، الآيتان 10 – 11 .

[5] - سورة هود ، الآية 52 .

[6] - عبد الغفار حنفي ، السلوك التنظيمي و إدارة الأفراد . بيروت : الدار الجامعية ، 1997 ، ص ص 331 – 333 .

يعطى الأدلاء على عورة العدو و رعاء الماشية و السواق لها ، و ذلك أن هذا منفعة لأهل العسكر جميعا»[1] .

3 – السلب :

يعرفه الماوردي بأنه ما كان على المقتول من لباس يقيه، و ما كان معه من سلاح يقاتل به، و ما كان تحته من فرس يقاتل عليه[2].

ويذكر المؤلف اختلاف الفقهاء في قسمة الأسلاب فيقول:« وقد اختلف في السلب ، قيل : هو للمقاتلين و قيل مع سائر الغنيمة يخمس ويكون أربعة أخماسه لأهل الجيش»[3]

و المعروف أن الرأي الأول هو مذهب الشافعي و الحنابلة إلا أن المؤلف ينسب للشافعي رأيا آخر غير الثابت عنه فيقول :« و قال ابن إدريس : تخمس الأسلاب و يعطى القاتلون أربعة أخماسها»[4] بينما يصرح الشافعي في كتابه الأم فيقول :« لا يخمس السلب »[5]

و الرأي الثاني لأبي حنيفة كما نقله عنه تلميذه أبو يوسف :« في الرجل يقتل الرجل و يأخذ سلبه لا ينبغي للإمام أن ينفله إياه لأنه صار من الغنيمة»[6] ، لكن أبا يوسف يضيف أيضا أن أبا حنيفة ذكر عن بعض شيوخه أنه يجوز للإمام إعطاء السلب للقاتل على سبيل النفل أي زيادة و تحفيزا ، يقول : « حدثنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال : إذا نفل الإمام أصحابه فقال : من قتل قتيلا فله سلبه فهو مستقيم جائز و هذا النفل،و أما إن لم ينفل الإمام شيئا من هذا فلا ينفل أحد دون أحد و الغنيمة كلها بين الجند على ما وقعت عليه المقاسم و هذا أوضح وأبين من أن يشك فيه أحد من أهل العلم »[7]

و يفهم من مجموع كلام هؤلاء الفقهاء أن السلب سواء اعتبرناه نفلا أو حقا للمقاتل فهو إجراء و عطاء تحفيزي غرضه مكافأة المقاتل و تشجيعه، و من هنا يمكننا أن نلاحظ بوضوح مراعاة التشريع الإسلامي للدوافع المادية لدى الأفراد خصوصا تلك الدوافع المتعلقة بالانجازات الشخصية ، فإعطاء المقاتل سلب قتيله فيه جانب نفسي ملحوظ و هو " الشعور بالإنجاز " و قد كشف علم النفس الحديث عن هذا الجانب في سلوك الإنسان و قد مر معنا عند الداودي أنه لا مانع من اجتماع الدوافع الدنيوية

---

[1] - أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص 283 .

[2]- الماوردي ، مرجع سابق ، ص 112 .

[3] - الداودي ، ص 68 .

[4] - الموضع نفسه .

[5] - محمد بن إدريس الشافعي، مرجع سابق، ج 4، ص 150،

[6] - أبو يوسف يعقوب ابن إبراهيم ، الرد على الأوزاعي . تحقيق أبو الوفا الأفغاني ، بيروت : دار الكتب العلمية ،د.ت، ص 45 .

[7]- المرجع نفسه ، ص 47 .

والأخروية لنفس الفعل لدى الشخص،وهذا يدخل في إطار التوازن بين الحاجات و الرغبات الأساسية لدى الإنسان، ويشرح لنا أحد علماء النفس وهو كيت كينان مستويات الحاجات عند الأفراد ويقسمها إلى ثلاث مستويات :

- المستوى الأول: المتطلبات الأساسية

كالطعام و الشراب و الدفء و هي من ضروريات الحياة .

- المستوى الثاني : المركز الاجتماعي

و هو أن يتبوأ الفرد مركزا اجتماعيا مرموقا يؤمن له حياة كريمة معززة الجانب ، و هذا يختلف بحسب الثقافات و المجتمعات .

- المستوى الثالث : الطموحات الشخصية

يقول كينان: إن الرغبة في تحقيق الطموحات الشخصية هو حافز قوي و مهم يدفعك إلى الانطلاق في العمل دون ملل أو كلل فهو عملية مستمرة لا تتوقف عجلتها ، ثم يقول : يمكن العمل بالحاجات الأساسية الثلاث : الحاجات الأساسية ، والمركز الاجتماعي ، والمطامح الشخصية ، في نفس الوقت ، فالحاجات الأعلى مرتبة هي ذات تأثير كبير ، إلا أنها فارغة من محتواها إذا لم يتم تحقيق أو إرضاء الحاجات الأخرى الأدنى مرتبة [1]

4 – الرضخ من الغنيمة :

الرضخ : بفتح أوله و سكون ثانيه العطاء القليل، و الرضخ من الغنائم لأنه يعطيه دون السهم[2] و يقال أرضخت للرجل إذا أعطيته قليلا من كثير[3].

و لا يبعد المعنى الاصطلاحي عند الفقهاء من المعنى اللغوي ، يقول ابن المرتضي : « الرضخ هو أن يرضخ الإمام لمن حضر الوقعة ، و أعان من النساء و الصبيان و الذميين ، و هو قدر ما يرى من عنايتهم ، وليس سهما معلوما »[4] ، و قد تحدث الداودي عن الرضخ وذكر بأنه داخل في تصرفات الإمام ضمن حدود الخمس[5] ، و هو بذلك يخالف رأي مالك الذي لا يرى الرضخ و يرجح رأي ابن حبيب ، قال ابن رشد :" اختلف هل يرضخ لهم من الغنيمة على غير وجه قسم ، فلم ير ذلك مالك رحمه الله و ذهب ابن حبيب أن ذلك ما يستحب للإمام أن يفعله "[6] .

---

[1]- كيت كينان ، ترشيد و تحفيز الموظفين . (ترجمة مركز التعريب والبرمجة : ناجي حداد) . بيروت : الدار العربية للعلوم ، 1995 ص ص 17 – 20 .

[2] - محمد قلعجي ، و حامد صادق قنيبي ، معجم لغة الفقهاء . بيروت : دار النفائس ، ط 2 ، 1988 ، ص 223 .

[3] - ابن منظور، مرجع سابق،ج3،ص19.

[4] - محمد بن يحي بن المرتضي ، البحر الزخارالجامع لمذاهب علماء الأمصار . بيروت : دار الكتاب الإسلامي ،د.ت، ج 6 ، ص 435.

[5] - الداودي ، ص ص 67 – 68 .

[6] - ابن رشد الجد، مرجع سابق، ج 2، ص 555.

المطلب الثاني: الفـــيء

1 – الإطار التشريعي للفيء

للفيء عند الفقهاء معنيان؛ معنى عام ومعنى خاص، فالفيء بمعناه العام هو: كل ما يدخل بيت مال المسلمين من أموال، بما في ذلك الغنيمة والخراج، أما المعنى الخاص فهو:اسم لما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب[1]، و المقصود من حديثنا الآن المعنى الخاص و هو كما عرفه الداودي :« ما أرجعه الله إليهم من مال العدو»[2] ، و بتعبير آخر : « ما أفاءه الله عليهم بغير قتال »[3] .

و قد تحدث الداودي عن مشروعية الفيء ، و ذكر دليل ذلك من الكتاب و هو قوله تعالى:﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ قَدِيرٌ﴾[4] و قوله سبحانه عن مصارف الفيء:﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[5]. يقصد الداودي أن الله سبحانه خص نبيه ﷺ بالفيء ليجعله في مصالح المسلمين فقال :« إن الله سبحانه خص به نبيه – الفيء – فما استأثر به دون أمته ، ولا حجبه عنهم ، كان يأخذ من ذلك لأهله قوت سنة و يجعل باقيه في الكراع و السلاح عدة في سبيل الله »[6] .

[1] - الموسوعة الفقهية،مرجع سابق،ج32،ص227.

[2] - الداودي ، ص 167.

[3] - الداودي ، ص 168.

[4] - سورة الحشر ، الآية 6 .

[5] - سورة الحشر ، الآية 7 .

[6] الداودي ، ص 65.

و تأكيد لهذا المعنى يذكر المؤلف ما دار بين عمر ابن الخطاب و بعض الصحابة كالزبير وبلال في معنى الفيء ، حيث أن عمر يرى بان الفيء يشمل أموال الكفار التي توصل إليها المسلمون ، بما في ذلك الأراضي ما عدا الغنيمة فهي لا تدخل في مسمى الفيء ، بينما رأى بلال و بعض الصحابة أن الفيء من الغنيمة، فيقسم بين المقاتلين مثلما تقسم، يقول المؤلف :« في الروايات المستفيضة من الطرق الكثيرة أن عمر أبقى سواد العراق ومصر و ما ظهر عليه من الشام ، ليكون في أعطيات المقاتلة ، و أرزاق الحشود و الذراري ، و أن الزبير وبلالا و غير واحد من الصحابة أرادوه على قسم ما فتح عليهم فكره ذاك منهم »[1]

2 – موارد الفيء :

لم يذكر الداودي موارد الفيء تحت عنوان محدد ، إلا أنه يمكن استقراؤها من تتبع كلامه، و من خلال مفهومه للفيء ، فوفق تعريفه السابق يتوسع معنى الفيء ليحوي كل ما أحرزه المسلمون من أموال أعدائهم سوى حقوق المقاتلين من أسلاب و غنائم ، و يشمل ذلك العقارات والمنقولات من خراج الأراضي وجزية الرؤوس وما جلا عنه الكفار بغير قتال وما يحويه باطن الأرض وظاهرها من معادن وموارد طبيعية وقد تحدثنا عن كل هذا فيما سبق، والذي نضيفه هنا أن أموال الفيء تدخل في ملكية الدولة مباشرة وليس للمقاتلين منها شيء لأنهم وإن خرجوا من أجل القتال فهم لم يقاتلوا بالفعل وتخصص إيرادات الفيء للنفقات العامة والنفقات التحويلية كما سنرى ذلك لاحقا.

[1] - الداودي ، ص 115.

الفصل الثالث

النظام المالي عند الداودي

- النفقات -

أولى القرآن الكريم عناية خاصة بالنفقات مقارنة بالإيرادات، فهو لم يحدد كافة مصادر الإيرادات العامة كالخراج و العشور و غيرها من الضرائب التي فرضت بناء على الاجتهاد،وحينما ذكر موارد الزكاة أشار إليها إجمالا،وترك تفصيلاتها للسنة أما مصارف إنفاقها فإنه تعرض لها بالتفصيل،كذلك فإن القرآن الكريم قرر مبدأ فرض الجزية على غير المسلمين دون أن يحدد مقدارها، بل ترك ذلك لأولي الأمر[1].

وفي مقابل هذا اهتمت كتب المالية الإسلامية بالإيرادات أكثر من النفقات ويبدو هذا واضحا في عناوين بعض هذه الكتب،ككتب " الخراج" مثلا، ويرجع ذلك لعدة عوامل نوجز أهمها فيما يلي[2]:

1- تأثر الكاتبين في المالية الإسلامية بمبدأ تخصيص الإيرادات فإذا كانت المالية المعاصرة تأخذ بمبدأ عدم التخصيص، أي تجميع كل الموارد المالية العامة للدولة أولا، ثم تقسيمها بعد ذلك حسب أبواب النفقات دون تخصيص إيراد معين لإنفاق معين،فإن المالية عند المسلمين تركز على العكس من ذلك وتعمل بمبدأ التخصيص، وهكذا نجد في كتب الفقهاء كل إنفاق مدرجا ضمن الإيراد المتعلق به.
2- حرص العلماء الذين ألفوا في المالية العامة الإسلامية على عدم إطلاق يد السلطات الحاكمة في تقدير النفقات من جهة وضبط مصادر الإيرادات من جهة أخرى حرصا على أموال الناس من عسف الحكام وظلمهم.
3- بساطة الاقتصاد الزراعي غير الرأسمالي الذي لا يحتاج إلى نفقات عامة ضخمة كالتي يحتاج إليها الاقتصاد الرأسمالي الصناعي، فقد اكتفى المؤلفون بنفقات الزكاة في الجانب الاجتماعي ،وبإيرادات الحروب من غنائم وفيء لتمويل النفقات العسكرية،و ظلت النفقات الأخرى نفقات ثانوية مقارنة بسابقتها.

ومع هذا فإننا نجدا كلاما مفرقا هنا وهناك عن قضايا النفقات العامة عند علماء المالية الإسلامية مثل الداودي الذي سنستقرئ كلامه في هذا الموضوع في ثنايا هذا الفصل، وسنتحدث في هذا الفصل عن نوعين من النفقات هما:

- نفقات الفيء : وهي نفقات عامة دورية غير مخصصة بباب معين من النفقات،بل تدخل بيت مال المسلمين وتوجه لسد كل ما يواجه الدولة من التزامات مالية.
- مصارف الزكاة : وهي نفقات تحويلية حدد ها القرآن الكريم ولا يمكن صرفها لأغراض مالية أخرى.

---

[1]- زكريا محمد بيومي،مرجع سابق،ص410.

[2] - عبد السلام بلاجي، المالية العامة عند الماوردي وابن خلدون.مصر – المنصورة:ط1، 2000، ص ص118- 120.

أما النفقات الثانوية الأخرى كخمس الغنائم ورضخ الغنيمة فنكتفي في الحديث عنها بما أوردناه في فصل الإيرادات ،لأنها نفقات غير متكررة، وتصرف في حينها أو ترجع إلى مصارف الفيء.

المبحث الأول

نـفـقـات الـفـيء

تقدم في الفصل السابق أن المعنى العام للفيء هو كل ما يدخل بيت مال المسلمين من إيرادات، فكل مال استحقه المسلمون ولم يتعين مالكه فهو من حقوق بيت المال[1]، وبهذا المعنى فإن إيرادات الفيء هي إيرادات المال العام، ومصارفه هي المصارف العامة، وسنتتبع كلام الداودي للكشف عن المصارف العامة للفيء وسياسة الإنفاق في كل مصرف في المطالب الآتية:

المطلب الأول: سياسة التوازن في النفقات العسكرية

يؤكد الداودي على أن الدفاع عن الدولة واجب من واجبات الإمامة لأن تمويله الأساسي من بيت المال، لذا نراه يؤكد على ما سماه "المقام بالثغور" و يسوق النصوص و الآثار التي تؤكد على عناية الإسلام بموضوع الأمن القومي بأن جعله ضمن الأولويات السياسية و المالية[2] ، بل يذكر المؤلف أن التفكير في المقام بالثغور كان هو الشاغل الأكبر للصحابة طوال حياتهم ، يقول :« و لم يزل الصحابة يخرجون في الغزو و يحبون المقام في الثغور و لقد رئي ابن أم مكتوم - و كان أعمى- في أرض العدو و بيده راية» [3] ولأهمية الأمر يقرر الفقهاء أن الاعتناء بالثغور من أولويات وظائف الدولة يقول الجويني :« و أما اعتناء الإمام بسد الثغور فهو من أهم الأمور و ذلك بأن يحصن أساس الحصون و القلاع و يستظهر لها بذخائر الأطعمة و مستنقعات المياه و احتفار الخنادق و ضروب الوثائق و أعتاد الأسلحة و العتاد ، وآلات القصد و الدفع و يرتب في كل ثغر من الرجال ما يليق به »[4] و يذكر الداودي سياسة عمر في إبقاء الحمى من أجل الإبل التي يحمل عليها في الجهاد مع تصريح عمر بأولوية استغلال هذه الأراضي لأغراض تتعلق بحفظ الأمن على الاستغلال الخاص يقول :« و قال عمر: والله لولا أن الإبل من مال الله التي أحمل عليها في سبيل الله ما حميت عنهم شبرا من أرضهم ، لأنهم قاتلوا عليها في الجاهلية و أسلموا عليها في الإسلام »[5]

---

[1] - أبو يعلى الفراء،مرجع سابق،ص251.

[2] - الداودي ، ص ص 266 – 274 .

[3] - الداودي،ص271.

[4] - أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم.(فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي)، الإسكندرية: دار الدعوة،ط1، 1979، ص157.

[5] - الداودي،ص135.

و رغم أهمية نفقات الدفاع و تصنيفها في رأس قائمة الأولويات إلا أن المؤلف ينبه إلى ضرورة التوازن في النفقات العسكرية بأن لا يكون هاجس الأمن مبررا لإتلاف مقدرات الأمة ، نلمح ذلك فيما يرويه من أن ابن عمر أخرج شيئا يعطيه الغزاة فأبوا الأخذ و كان فيهم عامر بن عبد الله بن الزبير فقال :« ما أنت بالذي تنفس عليه بالجنة بل تأخذه فإن احتجنا إليه أنفقناه و إن استغنينا عنه وجهناه في وجهه، و أخذ القوم »[1] و يعلق الداودي على هذا فيقول :« فشكر ذلك له ابن عمر» 2.

و هذا الذي يشير إليه الداودي من ضرورة عدم الانصياع وراء النفقات العسكرية غير الملحة له ما يبرره في عصر الداودي وما بعده ، فقد كانت الدولة الفاطمية لا تتوانى في استعمال أي طريق لتمويل حملاتها العسكرية التوسعية و لتوفير هذه الموارد الضخمة كانت تقام خطط مالية تتجاوز ما تنص عليه كتب الظاهر في المذهب الإسماعيلي حيث وظفت أصناف من الجباية تشتمل على ذرائع لمصادرة أموال الناس و ابتزازها، فمن الموارد المالية لخزائن الدولة الفاطمية حسب أصول المذهب الإسماعيلي " الامتحان في الأموال" و هي طريقة مشروعة في معتقدهم لجمع الأموال ، يقول القاضي النعمان :« ثم جعل عز وجل للأئمة صلوات الله عليهم عند استنقاذهم أولياءهم في أموالهم ، وفيما أحبوه و ما رأوا أن يمتحنوهم به ما رأوه من ذلك» و بعد أن يعدد ضرب المحن التي امتحن بها الله أنبياءه و الأئمة أوصياءهم يتوجه إلى المؤمنين بالمذهب قائلا :« فمن امتحنه أولياء الله منكم أيها المؤمنون فليصبر للمحنة و أيسر ذلك المال، وليس فيه توقيت على الأئمة عليهم السلام ، و لا فيما يمتحنون به أولياءهم عند ارتضائهم أحوالهم و إبلاغهم درجة الفضيلة عندهم »3.

و ينبغي أن نفرق هنا بين سياسة الامتحان هذه و بين سياسة التوظيف على أموال الأغنياء، فالامتحان في الأموال معاملة غير مشروعة تحركها شهوات الحكام إلى أموال الناس بتبريرات ثيوقراطية مرفوضة عند أهل السنة أما التوظيف في أموال الأغنياء فهو تدبير طارئ و مؤقت لمعالجة مشكل قومي كبير كالدفاع عن البلد أو مواجهة كارثة طبيعية كالمجاعات و القحط والزلازل و ما شابههما .

و قد حدث في تاريخ الدولة العثمانية- بعد عصر الداودي بقرون- خلل كبير في تدبير نفقات الجيش و الحملات العسكرية، هذه الحملات التي استدعت جيشا عاملا دائما استنزف موارد الخلافة ، وقد أرق هذا الوضع بعض المفكرين والعلماء فتوجهوا بالنقد لهذه السياسة و من أبرز من تصدى لذلك حاجي خليفة فله كتاب في هذا الموضوع سماه "دستور العمل لإصلاح الخلل" ينقد فيه استمرار

---

[1] - الداودي،ص 250.

[2] - نفس المكان.

[3] - الحبيب الجنحاني،دراسات مغربية، مرجع سابق، ص ص 51 – 52 .

التوسع في النفقات العسكرية بمعدل 02 % سنويا في الفترة ما بين 970 هـ = 1562م و 1018 هـ 1609م حتى بلغ عدد القوات المجندة 91202 جندي بفاتورة أجور ضخمة بلغت سنة 1018 هـ 310,8 مليون أقجة* ، و كان كبير الوزراء المتمرس عند سليمان القانوني و هو لطفي باشا قد اقترح جيشا عاملا مدفوع الأجر بـ 15000 رجل و اعتبر ذلك كافيا في وقت تواجه فيه الدولة مشكلات مالية عويصة ، لكن الحكومة العثمانية لم تأخذ بهذه النصيحة و استنزفت موارد الخلافة ، وتزايدت الاختلالات الضريبية حتى بلغ عجز الموازنة سنة 1006 هـ = 1597م نسبة 67 % من مجمل الإنفاق، و السبب الأول في هذا العجز هو الإنفاق الحربي، و كانت النتيجة تقلصا كبيرا في تمويل التعليم و البنية الأساسية و التنمية و من ثم الدخول في مرحلة التخلف و الانحطاط[1] .

و لعل السياسة المناسبة في مثل هذه الظروف ما ذكره أبو المعالي الجويني عن عدد الجنود المفترض في الجيش :« لا ينبغي أن يكثروا فيجوعوا أو يقلوا فيضيعوا و المعتبر في كل ثغر أن يكون بحيث لو أمه جيش لأستقل أهله بالدفاع »[2].

المطلب الثاني: الإنفاق التنموي وسياسة تمويله وإدارته

اهتم الداودي بإبراز دور الدولة في إقامة العمران خصوصا ما تعلق بمشاريع التنمية فيعقد فصلا بعنوان :" ذكر تمصير الأمصار و إقطاع الأرضين و إحياء الموات" ، يذكر فيه دور الإمام في تشجيع الناس على الإعمار و توسيع الحواضر ، ويجد في إنشاء الكوفة و البصرة و الفسطاط بمصر أيام عمر بن الخطاب سوابق لتأييد هذا القصد ، و لا شك أن الداودي كان على وعي بأهمية تمصير الأمصار و إنشاء المدن والقرى لإعمار الأرض الزراعية و استغلالها بما يؤدي إلى تنمية موارد الدولة وزيادة حصيلة بيت مالها من الخراج والعشر إضافة إلى رفاه المجتمع و قدرته على إشباع حاجاته[3] .

ولا يشترط الداودي في إشراف الدولة على التنمية أن تلي بذاتها تمويلها بالكامل دينارا دينارا ودرهما درهما من ميزانية بيت المال،بل يكفي مجرد مشاركتها ولو بالتدبير والتوجيه والتشجيع وتوسيع الخيارات أمام الناس للتوسع في سبل المعاش، ويؤكد المؤلف على أن هذا هو نهج النبي و الخلفاء من بعده ، يقول :« كان النبي ﷺ و الخلفاء من بعده يقطعون الأرضين مما جلا عنه أهله بغير

---

* الأقجة: وحدة النقد العثمانية.

[1] - محمد عمر شابرا، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي .(ترجمة رفيق يونس المصري) ، دمشق ، دار الفكر ، ط2، 2005، ص ص 245 – 248 .

[2] - أبو المعالي الجويني ، مرجع سابق ، ص 157 .

[3] - مقدمة المحققين محمد أحمد سراج و علي جمعة لكتاب الأموال للداودي ، ص 26 .

قتال و من الخمس و من عفاء الأرض و ما لم يكن عمره أحد ... و كان إنما يقطع من الفيافي ما لم تنله أخفاف الإبل للمرعى...و مصر عمر الأمصار: البصرة والكوفة ومصر وأقطع أرضها لمن ابتنى لنفسه فكانت ملكا لهم، واقتطع فيها الصحابة »[1]

ويضرب الداودي أمثلة حية لتشجيع دولة الخلفاء الراشدين لإعمار وإنشاء المدن بما فعله بعض كبار الصحابة كالزبير بن العوام فيقول:« وكان الزبير قد اقتطع في هذه الأمصار أربع عشرة دارا»[2]

و بالنظر في كتاب الأموال نجد تشابها كبيرا بين مفهوم الداودي للتنمية و بين تعريف الأمم المتحدة له ، حيث يعرف برنامج الأمم المتحدة الإنمائي التنمية بأنها :« توسيع الخيرات المتاحة للناس»[3] ، كذلك يحرص الداودي على توسيع فرص و خيارات التنمية أمام الناس من طرف السلطة الحاكمة ، فينقل نماذج من سياسات الخلفاء الراشدين في حث الناس على التوسع في إعمار الأرض كقول عمر بن الخطاب :« و الله لولا أن الإبل من مال الله التي أحمل عليها في سبيل الله ما حميت عنهم شبرا من أرضهم ، لأنهم قاتلوا عليها في الجاهلية و أسلموا عليها في الإسلام »[4].

و لما كانت الزراعة هي عصب التنمية وجدنا المؤلف يركز كثيرا على عنصرين أساسيين للتنمية الزراعية و هما:

1- الأرض:

لاحظ الداودي ضرر بعض الإجراءات بخصوص التنمية، ومنها التحول التدريجي عن مبدأ الفيء في الأراضي المفتوحة ، فقد قام الأمويون بإقطاع أراضي واسعة إلى أفراد الأسرة الحاكمة و أنصارها في خرق واضح للقاعدة التي سبق أن قررها النبي ﷺ و خلفاؤه الأربعة ، كذلك فإن العباسيين الذين تولوا الحكم بعدهم، فمع وعدهم بإزالة الظلم و التردي اللذين أخذا في الانتشار لم يوفوا بوعدهم إلا في البدء و لفترة قصيرة ، و بدؤوا هم أيضا في الانزلاق نحو حياة الترف و تبنوا نفس السياسات التي دانو فيها الأمويين ، لا سيما سياسة منح الإقطاعات الكبيرة التي تسارعت و كثرت في عصر الداودي تحت حكم الفاطميين في المغرب و البويهيين في المشرق[5] ،

ومن الأمثلة التي ذكرها للداودي لهذا التحول في التعامل مع أراض الفيء ما حدث في أراضي الأندلس وصقلية، يقول المؤلف عن الأندلس:« وأما أرض الأندلس فقد طعن فيها بعض الناس، وزعم

---

[1] - الداودي،ص132.

[2] - نفس المكان.

[3] - أسامة عبد الرحمن ، تنمية التخلف و إدارة التنمية . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2 ، 2003 ، ص 15 .

[4] - الداودي ، ص 135 .

[5] - محمد عمر شابرا ، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي . مرجع سابق ، ص 284 .

أنها أو أكثرها فتحت عنوة ،وأنها لم تخمس ،ولم تقسم، غير أن كل قوم وثبوا على طائفة منها بغير إقطاع من الإمام ولم تترك لمن يأتي من المسلمين،فإن كان الأمر على هذا فالواجب لمن بيده شيء من ذلك أن يتبرأ منه فيكون في مصالح المسلمين »[1].

ويقول عن صقلية وقد سئل عن بيع أراضيها:« قيل له فما بيع بجزيرة صقلية من أرضها أو ديارها بعدما فتحت وتركت للمسلمين كافة؟

قال: إن ثبت أنها أبقيت للمسلمين كما روي عن عمر في سواد العراق ومصر لم يجز البيع فيها وردت إلى ما أبقيت عليه يومئذ »[2]

2- المياه:

يسهب الداودي في الحديث عن توزيع المياه وتفصيل أحكامها الدقيقة و كل ما يتعلق بقسمتها و توزيعها بين المنتفعين بها، و يسهل إدراك سبب ذلك إذا نظرنا إلى البيئة التي عاش وتنقل فيها الداودي و هي بلاد الشمال الإفريقي الشحيحة في مواردها المائية[3]

و تشمل الموارد المائية التي اهتم بها الداودي و نظم توزيعها ما يلي :

أ – المياه السطحية :

من أنهار و جداول و سيوح و قد اقترح الداودي جملة من السياسات في الانتفاع بمياهها و هي :

أ .1– الاصطلاح على قسمتها :

أي الاتفاق بالتراضي على اقتسام تلك المياه وفق ما يراه كل من له أرض يمر بها مورد مائي أو يقرب منها ، سواء كانت القسمة على حسب مساحة الأرض أو على حسب كثافة الغلة، و في ذلك يقول المؤلف :« قيل له : فإن قوما كانوا يؤخذون بهذا المغرم على عدد شجرهم و هي مما يشرب من ماء الأنهار ، ولهم من تلك المياه أملاك معروفة فمستقل من تلك المياه و مستكثر بقدر ما رزقه الله منها ، وربما تبايعوا الماء دون الشجر ، فيكون لأحدهم الكثير من الشجر و القليل من الماء أو الشجر بغير ماء أو الكثير من الماء و القليل من الشجر ، ولم يكن على الماء شيء من المغارم فأجمع رؤساء أهل الموضع و ساداتهم على أن قسموا جميع مياه الموضع على عدد الشجر فصار لمن كان له الكثير قليلا و لمن كان له القليل كثيرا، أو أعطى من لم يكن له ماء ما وقع لقدر شجره من ذلك ... قال : إن كان القوم يحضرون و ليس منهم غائب و لا يتيم ولا سفيه فليصطلحوا في تلك المياه على ما أحبوا»[4]

---

[1] - الداودي،ص172.

[2] - الداودي،ص ص175-176 .

[3] - محمد أحمد سراج و علي جمعة محمد ، مقدمة تحقيق الأموال للداودي ، ص 28 .

[4] - الداودي ، ص 311 الى 312.

، و يقترح الداودي حلا للنزاع في حالة عدم الوصول إلى اتفاق و هو الترتيب المكاني حسب القرب و البعد عن مورد الماء فيسقى الذي هو في الأعلى ثم الذي يليه و هكذا يقول المؤلف :« فإن أبوا أجري الأعلى فالأعلى ، يمسك إلى الكعبين في أرضه ثم يرسل على من بعده حتى يبلغ آخرهم»[1]

أ.2 – تولي الدولة قسمة المياه :

و ذلك في حالة النزاع أو غياب طرف له حق في الماء، و يقترح المؤلف جملة من السياسات لتوزيع المياه في هذه الحالة هي:

أ.2.أ – إيقاف أصل المياه و البيع منها بالتوقيت:

باليوم أو الشهر أو بالسنة و يصرف إيراد مبيعات المياه في مصالح المسلمين ، أي أن هذه المصادر المائية تصبح موردا من موارد بيت المال ، يقول الداودي :" فإن وجد القائم في ذلك الى الانتصاف سبيلا فليوقف حتى يصطلحوا ، و إن لم يحضر أهلها و كان أهلها فيه الغائب و اليتيم و لم يحضر الغيب منهم و لا عرفت مواضعهم فسبيل ذلك الماء سبيل ما ذكرت من مال لا يعرف أهله ، إن شاء الإمام أن يوقفه فيباع منه شرب يوم بيوم أو شرب الشهر أو شرب السنة ، ويجتهد في ذلك و يجريه في مصالح المسلمين"[2]

أ.2.ب– بيع أصل المياه و تحصيل ثمنه لبيت مال المسلمين:

وذلك لينفق في المصالح العامة، يقول المؤلف :« و إن رأى بيع أصله متفرقا لأهل تلك الأشجار و يجري منه في مصالح المسلمين فعل»[3]

أ.3 – تولي عدول المسلمين توزيع المياه :

و ذلك في حال ضعف الدولة و غياب دور السلطان أو كون السلطان جائرا - وهنا يظهر أثر الواقع السياسي و الاقتصادي في عصر العبيديين في تفكير المؤلف – و يقترح تولي عدول المسلمين مقام الإمام في حل مشكل توزيع المياه ، يقول :« إن لم يكن سلطان عدل يجري ذلك على وجهه فعدول المسلمين يقومون في ذلك مقام الإمام ، من قام بذلك منهم اكتفي بفعله»[4].

ب – المياه الجوفية :

تعتبر المياه الجوفية ثروة كبيرة لا يستهان بها في أغلب المناطق الجافة وقليلة المطر خصوصا في المناطق الصحراوية، حيث تكون المياه الجوفية المورد الوحيد للسقي والشرب ، ولأهمية هذا

---

[1] - الداودي ، ص 315.

[2] - الداودي ، ص 312.

[3] - نفس المكان .

[4] - الداودي،ص312.

المورد ، راجع النبي ﷺ قراره باقطاع رجل موضعا من الأرض لما علم أن به ماءا اشتدت حاجة الناس إليه ، يقول المؤلف :« و أقطع رجل آخر شيئا فقيل له : إنما أقطعته الماء العد، يعني : المعين لا غنى بالناس عنه، فارتجه »[1] ، وإذا علمنا أن أغلب الطبقات المائية في العالم الإسلامي هي طبقات أحفورية غير متجددة أدركنا مبرر الاعتناء بحفظ هذا المورد و تقنين استعماله ، و نظرا لوقوع مختلف الطبقات الأحفورية في الوطن العربي والإسلامي ضمن المنطقة الجافة فإن مقدار تغذيتها يكون دوما ضعيفا إذا يبلغ إجمالي المخزون المائي في الأحواض الجوفية بالبلدان العربية 3015 مليار متر مكعب و لا يتغذى هذا المخزون طبيعيا إلا بنحو 0.004 مليار متر مكعب أي بنسبة 0.0003 %[2]

و لما كان الماء عنصرا أساسيا للحياة فضلا عن كونه ركيزة من ركائز التنمية فإن المياه الجوفية تعتبر أيضا من "المشتركات" ، كما يقول الداودي بأن الناس شركاء في الماء لشفائهم و منافعهم من الاغتسال و غيره مما يرتفق به و لسقي دوابهم ، لكن رغم كون الماء من المشتركات إلا أن بذل الجهد في استنباطه و الحفر لأجل كشفه يجعل لمن فعل هذا الحق في البئر المكتشفة، يجيز له الاستفادة منها و يمنع الآخرين من مزاحمته ، لأنه هو الذي خلق بعمله فرصة الانتفاع بتلك العين فمن حقه أن ينتفع بهذه الفرصة و ليس للآخر ممن لم يشاركه جهده في خلقها أن يزاحمه في الاستفادة منها ولذلك يصبح أولى بالعين من غيره و يملك ما يتجدد من مائها لأنه لون من ألوان الحيازة ، ولكنه لا يملك نفس العين الموجودة في الأعماق الطبيعية قبل عمله و لذا يجب عليه إذا أشبع حاجته من الماء بذل الزائد للآخرين[3]. تماما مثلما هو الحال في مياه الأنهار ، ويروي الداودي في ذلك عن النبي ﷺ قوله :" لا يمنع نقع بئر" [4] أي فضل الماء[5] ، و يترتب على حق ملكية مورد الماء المستنبط بالجهد والعمل ملكية حريمه و ما لا بد منه من الأرض المجاورة ، وينقل الداودي اختلاف العلماء في تقدير هذا الحريم ، وينقل عن مالك أنه ليس لذلك حد معلوم و يترك لأربابها قدر ما لا يضر بهم و عن ابن المسيب أنه قال : حريم البئر البديء خمسة و عشرون ذراعا من كل جانب ، وحريم البئر العادية خمسون ذراعا[6] .

---

[1] - الداودي ، ص 138.

[2] - أسامة عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص15 .

[3] - محمد باقر الصدر ، مرجع سابق ، ص 467.

[4] - أخرجه مالك في الموطأ،ج2،ص745.الطبراني في المعجم الأوسط،ج1،ص89. البيهقي في السنن الكبرى،ج6،ص152.عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه،ج8،ص105. الهيثمي في مجمع الزوائد،ج4،ص204.

[5] - الداودي ، ص 137.

[6] - الداودي ، ص ص 139 – 140 .

المطلب الثالث: نفقات الإدارة والتسيير

اهتم الداودي بإبراز أهمية الجانب الإداري في أعمال الدولة خصوصا الجانب المالي منه فأفرد فصلا بعنوان:" ذكر الديوان و أخذ العطاء" ذكر فيه تاريخ فكرة الديوان في الإسلام و أنها ترجع إلى زمن عمر بن الخطاب فقال :« قال كعب بن مالك: و لما خرج النبي عليه السلام إلى تبوك، كنت فيمن تخلف، و كنا نرى أن سيخفي أمر من تخلف لكثرتنا ، ولم يكن لنا ديوان .... ولما كثر الناس زمان عمر أمر أن يجعل الديوان لأخذ العطاء و البعوث فكتبوا : بني هاشم ثم بني تميم ، ثم بني عدي ، ورفع ذلك إليه ... و أمر أن يبدأ في الأنصار بالأقرب فالأقرب إلى سعد بن معاذ ، وكتب موالي كل فريق معهم ثم كتب سائر الناس و قال لابن الأرقم حين رفع ذلك إليه و كان على بيت ماله ارجع فاكتب فلعلك تركت أحدا لم تكتبه »[1].

و يضيف الداودي معلقا : « يريد استيعاب الناس »[2] .

إن ما فعله عمر بن الخطاب و تبعه فيه من بعد الخلفاء و الحكام ، هو إدراج أسماء الناس لدى السلطة الحاكمة لتحديد التزاماتهم و حقوقهم وواجباتهم تجاه الدولة بما في ذلك الحقوق و الواجبات المالية ، و لهذا يعرف الماوردي الديوان بقوله :« الديوان موضع لحفظ ما يتعلق بحقوق السلطة من الأعمال و الأموال و من يقوم بها من الجيوش والعمال» [3]

وأغلب الكتاب حين يذكرون الديوان يربطونه بالعطاء الذي يصرفه الإمام لأصحابه،وبالأرزاق التي يجريها على مستحقيه، وقبل أن نخوض في أصناف النفقات التي تمر على ديوان بيت المال ينبغي أن نعرف الفرق بين مصطلحي العطاء والرزق.

فالعطاء اسم لما يفرضه الإمام في بيت المال للمستحقين[4]

و الرزق ما يفرض في بيت المال بقدر الحاجة و الكفاية مشاهرة أو مياومة، وقيل الرزق هو ما يجعل للفقراء المسلمين إذ لم يكونوا مقاتلين[5] ، ويفرق ابن عابدين بين الرزق و العطاء فيقول :« الفرق بين العطية والرزق أن الرزق ما يفرض في بيت المال بقدر الحاجة و الكفاية مشاهرة أو مياومة ، والعطاء ما يفرض في كل سنة لا بقدر الحاجة بل بصبره وعنائه في أمر الدين»[6].

---

[1] - الداودي ، ص ص 151 – 155 .

[2] - الداودي ، ص 155.

[3] - الماوردي ، مرجع سابق ، ص 172 .

[4] - الموسوعة الفقهية ، ج 30 ، ص 150 .

[5] - محمد علي التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون .(تحقيق علي دحروج ، ترجمة عبد الله الخالدي وجورج زيناتي) ،بيروت: مكتبة لبنان،ط1، 1996 ،ج2،ص1187.

[6] - محمد أمين بن عابدين ، مرجع سابق ، ج 6 ، ص 641

و من هذه التعاريف نخلص إلى أن الفقهاء فرقوا بين الرزق و العطاء لاعتبارات اقتصادية ، فهم أرادوا من العطاء ما يقابل في علم المالية الحديث "النفقات الحقيقية " و من الرزق "النفقات التحويلية" و الفرق بين هذين الأخيرين أن النفقات الحقيقية هي التي تؤدي مباشرة إلى زيادة الإنتاج القومي الجاري، بينما لا تؤدي النفقات التحويلية إلى زيادة الإنتاج القومي مباشرة ، و إنما دورها أن تحول القوة الشرائية فيما بين الأفراد و الجماعات ، أي لا تفعل إلا أن تعيد توزيع الدخل القومي و هو عادة ما يتم بدون مقابل[1] ، و يدخل في النفقات الحقيقية نفقات الحماية و التنمية ، لكن حديثنا سيقتصر هنا على ما يقدم للأفراد كرواتب و أجور ، كما يدخل في النفقات التحويلية مصارف الزكاة و الخمس ، لكن الحديث عنها في غير هذا المحل لارتباط هذين الإيرادين بمصارف خاصة ، وهذه مسألة جوهرية يفترق فيها النظام المالي الإسلامي عن النظام المالي الحديث ففي المالية الحديثة تدرس الإيرادات و النفقات كلاهما منفصل عن الآخر ، وليس الأمر كذلك في النظام المالي الإسلامي حيث كل إيراد في هذا النظام مربوط إلى الوجه الذي ينفق فيه ، أي مربوط إلى مصادر الإنفاق و هذه قاعدة عامة في النظام المالي الإسلامي و الاستثناء منها قليل[2] ، و لا عجب إذا رأينا العناوين ذاتها تتكرر في بحثنا للإيرادات و في بحثنا للنفقات مع اختلاف جهة الدراسة في الحالتين حيث نركز في الأولى على جانب الجباية و التحصيل و نقتصر في الثانية على الصرف والإنفاق .

و بالرجوع إلى كلام الداودي نجد أنه ذكر العطاء كمقابل للعمل الذي يؤديه الأفراد للدولة و ذكر الرزق كمقابل للنفقات التحويلية الاجتماعية و نفقات الضمان الاجتماعي ، يقول الداودي :« ... إن عمر أبقى سواد العراق و مصر وما ظهر عليه من الشام ليكون في <u>أعطيات</u> المقاتلة و <u>أرزاق</u> الحشود و الذراري »[3].

و سنبحث في هذا المطلب مصارف العطاء و نتناول الأرزاق في المطلب الموالي مع النفقات التحويلية الأخرى ،ونبدأ بالنوع الأول من أنواع العطاء وهو:

1 – مخصصات الرسول ﷺ:

ذكر الداودي ما خصص للرسول ﷺ باعتباره إماما حاكما فقال :« كان من سبيل ما جلى عنه أهله من أهل الكفر بغير قتال أن الله سبحانه خص به نبيه عليه السلام فما استأثر به دون أمته و لا حجبه عنهم كان يأخذ من ذلك لأهله قوت سنة ويجعل باقيه في الكراع و السلاح عدة في سبيل الله »[4]

---

[1] - رفعت المحجوب ، مرجع سابق ، ص ص 98-99 .

[2] - رفعت العوضي ، مرجع سابق ، ص 130.

[3] - الداودي ، ص 115 .

[4] - الداودي ، ص 65 .

و يروي أبو عبيد أن أموال بني النضير و فدك كانت مما خص الله به نبيه ﷺ، كما يروي عن عمر بن الخطاب قوله :« إن الله خص رسوله صلى الله عليه و سلم في هذا الفيء بشيء لم يعطه أحدا غيره فقال :﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴾[1]. فكانت هذه لرسول الله ﷺ خالصة ، ثم والله ما احتازها دونكم و لا استأثر بها عليكم، لقد أعطاكموها و بثها فيكم حتى بقي منها هذا المال، فكان رسول الله ﷺ ينفق على أهله سنتهم منه، ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله فعمل بها رسول الله ﷺ حياته»[2].

يبقى أن نعرف ما المقصود بمخصصات الرسول ﷺ؟ و نجد الإجابة عند الداودي في قوله :« كل شيء قيل فيه لله وللرسول فليس شيء بعينه و إنما فيه الاجتهاد»[3] .أي أن الفيء الذي خص به الله سبحانه النبي ﷺ ليس بمورد مخصص وجه النفقة فيه كالزكاة و الخمس وإنما هو إيراد عام و مصرفه عام يشمل كل ما فيه مصلحة للأمة بما في ذلك نفقة النبي ﷺ كل سنة و هي مقابل تفرغه و ما يقوم به من عمل و خدمات بصفته رئيسا للدولة الإسلامية[4] ، و ما بقي بعد ذلك يضيفه إلى نفقات تجهيز الجيوش و السلاح .

و على الرغم مما يحمل هذا العنوان الكبير "مخصصات الرسول" من معاني الكثرة ، إلا أن الواقع الذي حدث خلاف ذلك فلم يكن النبي ﷺ يخص نفسه إلا بالشيء القليل، أو بما يعبر عنه اقتصاديا بحد الكفاف . يقول الداودي :« و كان النبي ﷺ - مع ما خصه الله به من الأنفال و الغنائم و الفيء - يميل إلى أخذ البلغة من المطعم والملبس ، فأكثر ما رؤي من لباسه أن أنس بن مالك قال : « رأيته في حلى حمراء ، ما رأيت أحسن منها »[5] .

2 _ عطاء الخلفاء :

---

[1] - سور الحشر، الآية 6 .

[2] - أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص ص 16 – 17 .

[3] - الداودي ، ص 75 .

[4] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 435 .

[5] - الداودي ، ص 201 .

بعد وفاة الرسول ﷺ تولى أبو بكر الخلافة و كان تاجرا فتعارضت تجارته مع منصب الخليفة فكان لا بد من التفرغ لأعباء الخلافة و ترك التجارة مع فرض عطاء يليق به ، يقول الداودي :« لما استخلف أبو بكر خرج إلى السوق ومعه ثياب فلقيه بعض القوم فقال : أين تريد ؟ إلى من تكل أمر الناس ؟ فقال : قد علم قومي أن حرفتي لم تكن لتقصر عن قوت أهلي، فرده القوم و فوضوا له شاة فلما حضرته الوفاة أمر بما أنفق من بيت المال فوجد سبعة آلاف درهم ، فأمر بما ترك سوى الرباع فأدخل بيت المال ، قالت عائشة : فربح عليه المسلمون ولم يربحوا على غيره و كان مقتصدا في ملبسه و مطعمه و مشربه و شأنه كله »[1].

و يمضي الداودي في ذكر سياسة الخلفاء الراشدين في الاقتصاد في الإنفاق و التنزه عن المال العام ، والذي يهمنا من ذلك كله هو إقرار الخلفاء و الصحابة لمبدأ فرض عطاء لأمير المؤمنين قل أو كثر باعتباره رئيسا للدولة ونائبا عن الأمة.

3– عطاء العمال والموظفين :

نقصد بالعامل هنا الوالي أو الأمير، و هو من يقلده الخليفة أميرا على إقليم أو بلد أو يستعمله في عمل معين[2] ولم يكن للعمال عطاء ثابت في عد الرسول ﷺ و لا في عهد أبي بكر ، لعدم وجود مورد ثابت للفيء ، وفي زمن عمر بن الخطاب لما كثرت الفتوح ووضع الخراج فقدرت أجور ة مرتبات للعمال تتناسب مع طبيعة كل منصب و قد جعل الداودي عطاء العمال في أولويات ميزانية بيت المال يقول في فصل بعنوان : ذكر ما أبقى عمر عليه الأرض :« قول عوام العلماء : أنه أبقاها ملكا لعامة المسلمين يعطي منها مقاتلهم و تسد ثغورهم و يرزق من يقوم بأمرهم من عمالهم و قضاتهم و قسامهم و حملة أمورهم و من لا غنى بهم عنه ، بدئ فيه بالفقراء حتى يغنوا ثم يكون ما بقي بين سائر المسلمين»[3] ، و نلاحظ في كلام الداودي التركيز على إغناء الفقراء من العمال و الموظفين بمعنى أن تكون أجورهم مجزية عن التطلع إلى ما فوق أجورهم من المال الحرام ، خصوصا و أنهم وقفوا أوقاتهم للخدمة العامة ، ويؤكد المؤلف هذا المعنى في موضع آخر فيقول :« ينبغي أن يوسع على العامل و أتباعه في أرزاقهم ، وكان يقال :" أغنوهم عن الخيانة " ، فكان يفعل ذلك بهم ويقول :" هذا قليل لمن عمل بالحق " و كذلك كل من ولى شيئا من أمور المسلمين»[4].

---

[1] - الداودي ، ص 211 .

[2] - الموسوعة الفقهية ، ج 29 ، ص ص 226 – 227.

[3] - الداودي ، ص 121.

[4] - - الداودي ، ص 198.

إن ما يقوله الداودي يكشف عن جانب مهم في نظرة الإسلام للخدمة العامة و هو كفاية الأجر في مقابل العمل و حجم مسؤوليته و قد تأكد هذا من خلال العديد من الدراسات الحديثة التي تربط بين قلة الأجور والفساد الإداري ، وفي بيان هذا الأمر يقول النبي ﷺ:" من كان لنا عاملا فلم يكن له زوجة فليكسب له زوجة ، فإن لم يكن له خادم فليكسب له خادما ، فإن لم يكن له مسكن فليكسب مسكنا و من اتخذ غير ذلك فهو غال أو سارق» [1] .

و فكرة الأجر المكافئ للجهد فكرة أصيلة في الفكر الاقتصادي الإسلامي فقد قال أبو عبيدة لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه عندما اختار الصحابة لتولي الولايات : دنست أصحاب رسول الله ﷺ فقال له عمر: يا أبا عبيدة إذا لم استعن بأهل الدين على سلامة ديني فبمن أستعين ؟ فقال له أبو عبيدة : أما إذا فعلت فأغنهم بالعمالة عن الخيانة[2] ، أي بالأجر الجزيل الكافي .

و هناك ملحظ آخر فيما ذكره الداودي من قصة عطاء أبي بكر و نقاشه مع الصحابة في فرضه ، ففي رواية أخرى أنه لما استخلف أبو بكر جعلوا له ألفين ، فقال زيدوني لأن لي عيالا و قد شغلتموني عن التجارة فزادوه خمسمائة[3] ، أما عمر بن الخطاب فإنه اقترح أجره على الصحابة فقال : أنا أخبركم بما استحل : أحج و أعتمر رحلتي الشتاء و القيظ ، و قوتي وقوت عيالي كرجل من قريش ليس بأعلاهم و لا أسفلهم [4] ،

و بالنسبة لعطاء الموظفين من غير العمال فإننا نلاحظ اهتماما كبيرا بأن تكون أجورهم في مستوى أعمالهم من جهة و بأن تغطى احتياجاتهم الشخصية و الاجتماعية من جهة أخرى ، يقول الداودي :« و كان - عمر ابن الخطاب- قد أخرج عبد الله بن المسعود إلى العراق على صلاتهم و بيت مالهم و أحكامهم و عمار بن ياسر على جيوشهم و سهلا على مساحة الأرض ، و جعل لهم في كل يوم شاة ، لعمار نصفها و سواقطها و لصاحبيه ربعا ربعا، و أراه إنما فضل عمارا إما لكثرة عياله و إما لكثرة شغل »[5]، و إعطاء شاة كأجر يومي لثلاثة أشخاص في زمن عمر يعتبر أجرا

---

[1] - أخرجه أبو داود،ج3،ص134.الحاكم في المستدرك،ج1،ص563. ابن خزيمة في صحيحه،ج4،ص70.البيهقي في السنن الكبرى،ج6،ص355.

[2] - فؤاد عبد الله العمر ، أخلاق العمل و سلوك العاملين في الخدمة العامة و الرقابة عليها من منظور إسلامي . جدة : المعهد الإسلامي للبحوث و التدريب ، ط 1 ، 1999 ، ص 53 .

[3] - عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية .بيروت: دار التراث العربي،ص5.

[4] - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري.(تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي و محب الدين الخطيب) ،بيروت: دار المعرفة، 1379 هـ ،ج13،ص151.

[5] - الداودي،ص117.

مجزيا ، نفهم ذلك مما نقله الداودي عمر عن نفسه حيث قال :« و قال : ما قرية يخرج منها كل يوم شاة إلا أسرع في خرابها»[1]

و هذه الحوادث تدل على أن من حقوق الموظف العام التفاهم مع رب العمل أو الدولة على تحديد أجر مناسب لعمله و الخدمة التي يقدمها ، خاصة أنه في معظم قوانين الخدمة المدنية و أنظمتها يطلب منه الامتناع عن القيام بأي أعمال تجارية أو غيرها خارج نطاق العمل الحكومي[2]

4 – عطاء الجنود :

أفرد الداودي فصلا كاملا لعطاء الجنود لأهمية ذلك في نظره حيث إن بقاء جيش نظامي لحماية الدولة من أولويات النفقة العامة عند المؤلف ،وهو يفضل الجيش النظامي على الجيش المتطوع لإمكانية ضبط الجيش النظامي والتحكم فيه مقارنة بالجيوش المتطوعة، يفهم هذا من كلامه فيما نقله عن ابن محيريز أنه قال :«أصحاب العطاء أفضل من المتطوعة بما يورعون»[3] ، لأن المتطوع أمير نفسه إن شاء حضر المعركة و إن شاء غاب عنها، أما صاحب العطاء فهو مجند يستدعى للدفاع في أي وقت و يوجه إلى القتال في أي مكان، فهو دائما في روع ، يقول الحطاب :« قال أبو الحسن : وذلك أن أصحاب العطاء كالعبيد و العبد يأمره سيده و ينهاه* »[4] ،ويشرح القرطبي هذه الفكرة جيدا وهو يفسر قوله تعالى:﴿ لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ ﴾[5] فيقول: « تمسك بعض العلماء بهذه الآية بأن أهل الديوان أعظم أجرا من أهل التطوع لأن أهل الديوان لما كانوا متملكين بالعطاء ويصرفون في الشدائد وتروعهم البعوث والأوامر كانوا أعظم أجرا من المتطوع لسكون جأشه ونعمة باله في الصوائف الكبار ونحوها»[6]

و كان عمر بن الخطاب أول من جعل للجند عطاء ثابتا في بيت المال و لم يكن ذلك في زمن أبي بكر و لا في زمن النبي ﷺ فقد كان المقاتلون يحصلون على نصيبهم من المغانم إذا غزوا و غنموا

---

* - المقصود بالعبودية في هذه العبارة معنى مجازي هو الجندية والطاعة، وليس المعنى المتعارف عليه و الذي هو الرق.

[1] - نفس المكان

[2] - فؤاد عبد الله العمر ، مرجع سابق،ص ص53- 54.

[3] - - الداودي ، ص 249.

[4] - محمد بن عبد الرحمن الحطاب مرجع سابق،ج3،ص356.

[5] - سورة النساء، الآية 95.

[6] - القرطبي، مرجع سابق،ج5،ص343.

أو الأسلاب، أما الفيء فقد كان الناس كلهم يتساوون فيه لعدم وجود من قاتل و غنم دون غيره فيختص به ، يقول المؤلف :« كان عمر رضي الله عنه دون الدواوين و أحصى عدد مقاتلة كل بلد و فرض لهم العطاء»[1].

إن فكرة تمويل جيش نظامي ثابت ومتوازن لها ما يبررها واقعيا تاريخيا، فقد كان أهم سبب لسقوط الخلافة العباسية على يد التتار تفكك الجيش النظامي بسبب منع العطاء عنه ، يقول ابن كثير واصفا سبب سقوط بغداد :« و عادت بغداد بعدما كانت آنس المدن كلها كأنها خراب ليس فيها إلا القليل من الناس و هم في خوف وجوع و ذلة و قلة ، وكان الوزير ابن العلقمي قبل هذه الحادثة يجتهد في صرف الجيوش و إسقاط أسهمهم من الديوان فكانت العساكر في آخر أيام المستنصر قريبا من مئة ألف مقاتل منهم من الأمراء من هو كالملوك الأكابر الأكاسر ، فلم يزل في تقليلهم إلى أن لم يبق سوى عشرة آلاف، ثم كاتب التتار و أطمعهم في أخذ البلاد و سهل عليهم ذلك و كشف لهم حقيقة الحال و كشف لهم ضعف الرجال ...» [2] .

و يصف ابن كثير أحوال الجيش بعد قطع العطاء عنه فيقول :« فأحاطوا ببغداد من جهتها الشرقية والغربية - التتار- و جيوش بغداد في غاية القلة و نهاية الذلة، لا يبلغون عشرة آلاف فارس ، وهم بقية الجيش كلهم، صرفوا عن إقطاعاتهم حتى استعطى كثير منهم في الأسواق و أبواب المساجد، وأنشد فيهم الشعراء قصائد يرثون لهم و يحزنون على الإسلام و أهله »[3] .

و مع أن الداودي حريص على إبراز حرمة الأموال الخاصة و حمايتها من عسف السلطات الحاكمة من خلال نقده المتكرر للممارسات التي تقع على أموال الناس و ممتلكاتهم إلا أنه أقر توظيف أموال على القادرين لتمويل البعوث و الجيوش إذ اقتضى الأمر ذلك ، و يستشهد لذلك بفعل عمر بن الخطاب فيقول عنه :« كان إذا ضرب بعثا كلف كل قوم عددا معلوما فيجعل القاعدون للخارجين مالا على الخروج »[4] ، و يربط الداودي هذا التكليف المالي بالأجر و الثواب حتى لا يبدو عبئا ضريبيا أو تكليفا لا مبرر له ، فيروي عن النبي ﷺ حديثا في ذلك :« قيل للنبي عليه السلام : أفتنا عن الجاعل و

---

[1] - الداودي،ص249.

[2] - عماد الدين بن كثير ، البداية والنهاية .(تحقيق علي شيري) ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ج 13 ، ص 235 .

[3] - المرجع نفسه ، ج 13 ، ص 234 .

[4] - الداودي ، ص 249 .

المجتعل ، قال : للجاعل ما احتسب و للمجتعل أجر الجاعل و المجتعل»[1] فيقول : « يعني له أجر ما جعله صاحبه في خروجه لأن عليه مثله، وله أجر خروجه عن نفسه"[2].

و يؤصل الشاطبي لهذه الفكرة فيقول :« إذا قررنا إماما مطاعا مفتقرا لتكثير الجنود لسد الثغور و حماية الملك المتسع الأقطار ، وخلا بيت المال و ارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم فللإمام إذا كان عدلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال ، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات و الثمار و غير ذلك ، كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب ... ووجه المصلحة هنا ظاهر فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام بطلب شوكة الإمام و صارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار»[3].

و مع هذا فإن الداودي يؤكد على الاقتصار في نفقات الجيوش على قدر الحاجة و ادخار الأموال و جهاز الجيش للاستعمال الحقيقي ذي الأولوية، دون تعسف في استعمال أموال الرباط و الجهاد لأغراض شخصية أو حتى مدنية، فهو ينقل عن ابن عمر أنه كان إذا أعطى غازيا شيئا قال له :« إذا بلغت وادي القرى فشأنك به، يريد أنه إذا بلغ أول مغزاه صار ملكا له»[4] فابن عمر لا يبيح الانتفاع بأموال رصدت للغزو إلا إذا صار الغزو أمرا واقعا ، ويضيف الداودي :« و من حمل على فرس في سبيل الله ، و بتله صاحبه في سبيل الله ، فإذا قفل الذي حمل فليقفه في سبيل الله ، إلا أن يكون بتل له ليصنع به ما يشاء»[5] ، و في هذه العبارة من المؤلف إشارة مهمة لما يسمى "الوقف الحربي" و هو من التطبيقات المبكرة لنظام الوقف الإسلامي، فقد كان رسول الله ﷺ وقف بساتين مخيريق على الكراع و السلاح ، ثم تتابع الوقف على الثغور والحصون و حفر الآبار فيها و على الخيل و السلاح للمجاهدين ، بل وجد وقف السلاح نفسه للمدافعين عن الثغور ، رغم أنها أموال منقولة ، والمنقول لا يوقف عند كثير من الفقهاء [6] .

---

[1] - أخرجه مالك في المدونة،ج3،ص45.

[2] - - الداودي ، ص 249.

[3] - أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ، الاعتصام . بيروت : دار الفكر ، 2003 ، ج 2 ، ص 85 .

[4] - الداودي،ص ص249- 250.

[5] - - الداودي ، ص 250.

[6] - منذر قحف ، الوقف الإسلامي . دمشق : دار الفكر ، ط2 ، 2006 ، ص ص 39 – 40 .

المطلب الرابع: النفقات التحويلية

تحدث الداودي عن الأرزاق التي تضمنها الدولة للأفراد من باب الضمان الاجتماعي أو ضمان حد الكفاية، وهي النفقات التحويلية حسب تعبير المالية المعاصرة، و قبل أن نمضي في ذكر أصناف الأرزاق التي تحدث عنها الداودي ينبغي التنبيه إلى أن التعريف الاصطلاحي الذي أثبتناه آنفا،والذي يميز بين معنى الرزق و العطاء لم يلتزم به الداودي مثلما فعل كثير من المؤلفين خصوصا منهم المتقدمين فهم يذكرون العطاء ويقصدون به الرزق و يطلقون الرزق و يقصدون به العطاء و المعول في فهم المقصود من اللفظ هو القرائن التي تحف به حين وروده و قد مر بنا مثل هذا عند تناولنا لمصطلحي الجزية و الخراج.

أما أهم الأرزاق أو النفقات التحويلية فهي :

1 ـ الأعطيات (المعاشات) :

تعد الأعطيات من النفقات التحويلية التي تقع على عاتق الدولة الإسلامية ، وتتفق الأعطيات في مفهومها العام مع المعاشات التي تمنح للأفراد ، و هناك اتجاهان رئيسيان في توزيع الأعطيات على الرعية ذكرهما الداودي، اتجاه يمثله أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب و اتجاه آخر يمثله عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان ، يقول الداودي :« و قد اختلف في كيفية القسم ، كان النبي عليه السلام يعطي بالوحي، و كان أبو بكر يساوي بين الناس ويقول : سوابقهم في الإسلام أعمال قد وقع أجرهم فيها على الله ، وإنما هذا المال معاش يتساوى فيه الناس و كذلك فعل علي .

و كان عمر بن الخطاب و عثمان يفضلان ، وكان عمر جعل العطاء على السوابق ، فقال :"« لا يلومن أحد إلا مناخ رحله»[1].

نفهم من كلام الداودي أن المعاش الذي تكفله الدولة لرعاياها تتنازعه سياستان متمايزتان، وسنناقش هاتين السياستين كما يلي :

أ- سياسة المساواة :

تراعي هذه السياسة مصدرية الأموال في عملية توزيعها ، إذ لما كان أغلب العطاء والرزق من أموال الفيء ،وكانت المصادر الأخرى كالغنائم و الزكاة لها مصارفها الخاصة، و اعتبر الأصل في الأموال العامة هو تساوي الناس في الانتفاع بها لم يفرق أبو بكر في مقدار القسم ، بل ساوى بين الناس جميعا.

يتضح من هذا أن أبا بكر يقيم اعتبارا لمعيار "الحاجة" في توزيع أرزاق الفيء، فبقدر الحاجة يعطي الشخص لا بقدر ما أسداه من أعمال للمجتمع أو للدولة ، وهنا ينبغي أن نفرق بين هذا المبدأ و

[1] - الداودي ، ص ص 121 - 122.

وبين ما نادت به الشيوعية من ضرورة التطبيق الكامل لمبدأ " من كل حسب قدرته ، و لكل حسب حاجته"[1] ، فالشيوعية تريد تعميم معيار الحاجة للتدخل في علاقات توزيع كل شيء بما من ذلك ناتج العمل ، وهذا ما لا توافق عليه النظرية الاقتصادية الإسلامية التي تعتبر العمل مصدر القيمة و الحاجة التي تلبى ينبغي أن تكون حاجة مشروعة وكذلك طريقة إشباعها، أما ما فعله أبو بكر فإنه ينحصر أساسا في نوع واحد من النفقات هو النفقات التحويلية من الفيء التي ترصد في الأساس لإشباع الحاجات العامة .

ب- سياسة التفاضل:

يرى عمر و عثمان التفضيل في قسمة العطاء تبعا لسوابق الأشخاص في خدمة الدولة الإسلامية ، يروي أبو عبيد أن عمر بن الخطاب خطب في الناس قائلا :« ... من أراد أن يسأل عن المال فليأتني فإن الله تبارك و تعالى جعلني له خازنا و قاسما ، إني بادئ بأزواج رسول الله ﷺ فمعطيهن ثم المهاجرين الأولين، ثم أنا باد بأصحابي أخرجنا من مكة من ديارنا و أموالنا ثم بالأنصار الذين تبوؤا الدار والأيمان من قبلهم ، ثم قال : فمن أسرع إلى الهجرة أسرع به العطاء و من أبطأ عن الهجرة أبطأ عنه العطاء ، فلا يلومن رجل إلا مناخ راحلته»[2]

فهذا الاتجاه يميل إلى أسلوب المكافأة في العطاء و لما كان أغلب أصحاب الأرزاق هم من أصحاب السوابق في الجهاد ، فإن ما يعطوه أشبه ما يكون بنظام "المسار الوظيفي" في الفكر المعاصر، فالمعروف في أغلب قوانين الوظائف العامة أن الدخول إلى وظيفة يفضي بصاحبه إلى "مسار وظيفي " يكافأ الموظف بمقتضاه أثناء العمل بالارتقاء الإداري، وبعد الوصول إلى سن التقاعد يكافأ بمعاش يتناسب و خدماته الطويلة، ونظام المسار الوظيفي يسمح بضمان مجموعة من الامتيازات أهمها الفصل بين الرتبة والوظيفة بمعنى أن الانتقال من وظيفة إلى أخرى يحافظ على الترقية فضلا عن اكتساب حقوق التقاعد وفق رتبته القديمة [3]

2 – أرزاق الفقراء والمحتاجين :

تحتل فئة الفقراء و المساكين و أهل الاحتياج و من لا يقدر على الكسب مرتبة الأولوية فيما يجرى من أرزاق و نفقات الفيء،و ينقل الداودي عن عمر بن الخطاب في قسمته للفيء :« بدئ فيه بالفقراء

---

[1] - أرنست مانديل ، مدخل إلى الاشتراكية العلمية . (ترجمة : غسان ماجد ، كميل داغر) بيروت : دار الطليعة ، ط1 ، 1980 ، ص 188.

[2] - أبو عبيد ، مرجع سابق . ص 211 .

[3] - لوران بلان ، الوظيفة العامة . (ترجمة أنطوان عبده) ، باريس : منشورات عويدات ، ط 1 ، 1973 ، ص ص 29 – 33 .

حتى يغنوا ثم يكون ما بقي بين سائر المسلمين، فإن رأى الإمام تعجيل قسمته فعل و إن رأى أن يبقيه لما يعروه من نوائب المسلمين فعل باجتهاده»[1]

و كان عمر بن الخطاب قد أنشأ الديوان لغرض أساسي هو استيعاب جميع من له حق في العطاء دون تفويت أحد و كان من عادته المراجعة الدائمة لهذا الديوان ، يقول الداودي :« ... ثم كتب سائر الناس وقال لابن الأرقم حين رفع ذلك إليه ، و كان على بيت ماله :« ارجع فاكتب فلعلك تركت أحدا لم تكتبه، يريد استيعاب الناس»[2] ، و قال:« ما أحد إلا وله في هذا المال حق ، حتى لو كان راعي أو رعية بعدن »[3] .

3 – التعويض العائلي :

تحدث الداودي عن تطبيق مبدأ التعويض العائلي في عهد عمر بن الخطاب فقال :« و فرض للمنفوس* مائة درهم و كان في بدء أمره لم يفرض لهم فمر ليلة بامرأة و صبيها يبكي و قائل يقول لها: أرضعيه فقالت : إن عمر لا يفرض للمنفوس حتى يفطم ، فقال : كدت والله أقتله، ففرض للمنفوس من يومئذ و كان يبدأ بالفقراء »[4] ، و ينقل المؤلف عن عمر أيضا أنه :« جعل الأعراب مع النساء و الذراري و من لا خروج عليه في الجيوش و أجرى عليهم الأرزاق و أوسع عليهم »[5].

و قد جرى على سنة عمر الخلفاء الراشدون من بعده عثمان و علي و عمر بن عبد العزيزﷺ يروي أبو عبيد بسنده إلى هلال بن محمد المديني قال حدثتني جدتي أنها كانت تدخل على عثمان بن عفان ففقدها يوما فقال لأهله مالي لا أرى فلانة ؟ فقالت امرأته : يا أمير المؤمنين ولدت اليوم غلاما ، قالت : فأرسل إلي بخمسين درهما و شقيقة سنبلانية ثم قال : هذا عطاء ابنك ، وهذه كسوته فإذا مرت به سنة رفعناه إلى مائة[6] .

---

* المنفوس: المولود ساعة تضعه أمه ويقال لأمه نفساء لأنها وضعته نفسا أي دما وقيل سمي كذلك لأنه مما ينفس به أي يضن به .محمد بن أحمد الأزهري ،الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي،ص284. و محمد بن أبي الفتح البعلي، المطلع على أبواب المقنع،ص39.

[1] - الداودي ، ص 121.

[2] - الداودي،ص155.

[3] - الداودي ، ص ص 155 - 156.

[4] - الداودي ، ص 124.

[5] - نفس المكان.

[6] - أبو عبيد، مرجع سابق، ص 223.

و قد بلغ من اعتناء الخلفاء بالأطفال أن فرضوا للقيط من بيت المال ، فعن تميم بن مسيح قال : أتيت عليا بمنبوذ* فأثبته في مئة[1]

و كان رسول الله ﷺ إذا أتاه فيء قسمه من يومه فأعطى الآهل حظين و أعطى الأعزب حظا واحدا [2] ، و هذا يشبه مبدأ التعويض العائلي بسبب الزواج في عصرنا.

---

* المنبوذ : هو ولد الزنا ، سمي منبوذا لأن أمه رمته و نبذته على الطريق.ابن منظور لسان العرب،ج3،ص512

[1] - أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص224.

[2] - المرجع نفسه ، ص 227.

المبحث الثاني

مصارف الزكاة

تعتبر الزكاة موردا هاما من موارد بيت المال إلا أنها تخضع لمبدأ تخصيص الإيرادات كما بينا ذلك سابقا، فلا تصرف الزكاة في المصارف العامة للفيء بل لها مصارف خاصة حددتها الآية الكريمة:﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[1]. و بعد أن ساق الداودي هذه الآية علق عليها بما يفيد فكرة تخصيص الإيراد فقال :« فلم يكل سبحانه فرضها إلى غيره »[2] ،

وقبل أن يشرع الداودي في ذكر مصارف الزكاة تعرض إلى قضية الاقتصار على بعض مصارف الزكاة أثناء عملية توزيعها وهي قضية ترتبط بقاعدة أولويات النفقة كما سنعرف ذلك لاحقا، يقول المؤلف بهذا الصدد : « و اختلفوا في قسمها فقيل : تقسم أثمانا على عدد الأصناف أو أسباعاو قيل : يؤثر من كانت به الحاجة من تلك الأصناف ، و ينتقل ذلك بانتقال الحاجة إلى من انتقلت إليه منهم »[3]

إن الداودي ينقل لنا اتجاهين في التعامل مع مصارف الزكاة هما:

أ- اتجاه يصر الاقتصار على المصارف الثمانية المذكورة في الآية الكريمة ، فلا يسقط مصرف إلا إذا فقد، كأن يكون المالك هو الذي يلي توزيع زكاته فيسقط نصيب العاملين عليها وينحصر عدد المصارف في سبعة و هذا الرأي هو مذهب الشافعية جاء في المجموع: « إن كان مفرق الزكاة هو المالك أو وكيله سقط نصيب العامل ووجب صرفها إلى الأصناف السبعة الباقين إن وجدوا ، و إلا فالموجود منهم ، ولا يجوز ترك صنف منهم مع وجوده ، فإن ترك ضمن نصيبه»[4]

---

[1] - سورة التوبة ، الآية 60.

[2] - أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص 275.

[3] - أبو عبيد ، مرجع سابق ، ص 280.

[4] - يحي بن شرف النووي ، مرجع سابق ، ج6 ، ص 165 .

ب- اتجاه يرى أنصاره جواز صرف الزكاة إلى أي صنف دون التقيد باستيعاب الأصناف الثمانية و هو مذهب الجمهور أبو حنيفة ومالك وغيرهما ، فالعبرة عندهم في صرف الزكاة هو الحاجة كما عبر عنها الداودي، يقول الطبري عن هذا الرأي :« قال عامة أهل العلم : للمتولي قسمتها ووضعها في أي الأصناف الثمانية شاء و إنما سمى الله الأصناف الثمانية في الآية إعلاما منه خلقه أن الصدقة لا تخرج من هذه الأصناف الثمانية إلى غيرها لا إيجابا لقسمتها بين الأصناف الثمانية الذين ذكرهم»[1]

و لا شك أن المذهب الأقرب إلى تحقيق المقصد المالي و الاقتصادي هو مذهب الجمهور ،لأن مذهب الشافعية يميل إلى التمسك بالألفاظ أكثر من المقاصد ، يقول ابن رشد :« و سبب اختلافهم معارضة اللفظ للمعنى فإن اللفظ يقتضي القسمة بين جميعهم و المعنى يقتضي أن يؤثر بها أهل الحاجة إذا كان المقصود به سد الخلة»[2] ،

لقد بين ابن رشد المقصد الذي أراده الجمهور و هو "سد الخلة"، و سد الخلة تعبير فقهي يقابله عند الاقتصاديين تعبير "إشباع الحاجة"، و من هنا تظهر الخلفية الاقتصادية في تفكير الفقهاء وهم يتناولون المسائل المتعلقة بالمال .

وقد تعرض الداودي لمصارف الزكاة الثمانية و سنتناول هذه المصارف في المطالب الآتية:

المطلب الأول: مصرف الفقراء و المساكين

ذكر الداودي اختلاف الفقهاء في التفريق بين الفقير و المسكين فقال :« و اختلف في الفقراء و المساكين من هم فقيل : الفقير الذي له البلغة ، والمسكين الذي لا شيء له و قيل : الفقير الذي لاشيء له والمسكين الذي له شيء،وقيل الفقير الذي لا مال له و ليس به زمانة و المسكين الذي به زمانة ، وقيل : الفقير الذي لا يسأل و المسكين الذي يسأل ، وقيل الفقراء من المهاجرين و المساكين من غير المهاجرين ، وقيل : الفقير المسلم و المسكين الذمي »[3].

و ما ذكره الداودي من هذا الخلاف مبثوث و مفصل في كتب التفسير و الفقه و الذي يهمنا منه هو العناية الخاصة التي أولاها الشارع لفئة الفقراء و المساكين، فالفروق بينهما ليست جوهرية لأن الكل متفق على أن الفقراء أو المساكين كلهم من ذوي الخصاصة الشديدة ما يستوجب إشباع حاجاتهم على الفور و لهذا يذهب فريق من العلماء إلى أن الفقير و المسكين شيء واحد و إنما تعدد الاسم و اتحد

---

[1] - محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان في تأويل القرآن .(تحقيق : أحمد محمد شاكر) ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط1 ، 2000 ، ج 14 ، ص 322 .

[2] - ابن رشد الحفيد، مرجع سابق، ج1، ص 266.

[3] - الداودي ، ص ص 275- 276.

المسمى ليعطى الفقير أكثر من سهم ، قال أبو حيان الأندلسي :« ذهب جماعة من السلف إلى أن الفقير و المسكين سواء ، لا فرق بينهما في المعنى و إن افترقا في الاسم و هما صنف واحد سمي باسمين ليعطي سهمين نظرا لهم و رحمة»[1] . نفهم من هذا أن الشريعة تولي اهتماما مضاعفا لفئة الفقراء و المساكين يتجسد في توفير الحاجات الأساسية في المجتمع خصوصا عن طريق الزكاة ، وعليه فإن توفير الضروريات من واجب المجتمع في المفهوم الاقتصادي الإسلامي و لا يترك لآليات السوق كما هو مقرر في الفكر الاقتصادي الغربي، و في هذا المعنى يقول أحد الباحثين في الاقتصاد الإسلامي :« علمونا أن نعتني بناتجنا القومي الإجمالي إذ أن ذلك كفيل بالعناية بالفقر، فدعونا نقلب ذلك و نعتني بالفقر أولا ، إذ أن الناتج القومي الإجمالي باستطاعته أن يعتني بنفسه و ذلك لأنه مجرد مجموع مريح– و ليس حافزا- للجهود البشرية »[2]

و بعد أن عرفنا أولوية الفقراء و المساكين في صرف الزكاة، يستوجب الأمر أن نعرف ما هو حد الفقر الذي يجعل صاحبه آخذا للزكاة لا معطيا ؟

يجيب الداودي عن هذا التساؤل بأن رجح الرأي الذي يقول :« إن من لم يكن له ناض تجب فيه الزكاة و لا قيمة ذلك عروضا كان له أخذها لقول النبي عليه السلام :" تؤخذ من أغنيائهم و ترد على فقرائهم"[3]

يفهم من كلام الداودي أن الحد الفاصل بين الفقر و الغنى هو ملك النصاب، فمن ملك نصابا فهو غني و من نزل عنه فهو فقير و هذا الحد الذي قرره الداودي هو ما اصطلح الفقهاء على تسميته " بحد الكفاية" Minimum d'aisance ، مما يتعلق بمتطلبات الحياة الكريمة ، وأحيانا باصطلاح "حد الغنى" Minimum de richesse بمعنى أن الفرد يعد فقيرا متى لم تتوافر له متطلباته بالقدر الذي يجعله في بحبوحة من العيش و غني عن غيره[4]

و يثير الداودي قضية أخرى تتعلق بهذا المصرف وهي العناية بفئة العاطلين عن العمل من زمرة الفقراء و المساكين ، يعالج الداودي هذه المسألة فيروي حديث النبي ﷺ :" لا تحل الصدقة لغني و لا لذي مرة سوي"[5]

---

[1] - أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط . بيروت : دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1993 ، ج5 ، ص 85 .

[2] - عبد المحمود محمد عبد الرحمن ،« الحاجات الأساسية ومستوى الدخل في الدول الإسلامية»،مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن جامعة الملك عبد العزيز،م 13، سنة،2001 ،ص5.

[3] - أخرجه البخاري،ج2،ص505. مسلم،ج1،ص50.

[4] - محمد شوقي الفنجري ، الإسلام و المشكلة الاقتصادية . القاهرة : مكتبة السلام العالمية ، ط2 ،1981 ، ص 25 .

[5] - أخرجه أبو داود،ج2،ص118.الترمذي،ج3،ص42.النسائي،ج5،ص99.ابن ماجه،ج1،ص589.

و أثناء شرحه لهذا الحديث يميز المؤلف بين نوعين من الناس من حيث العمالة والبطالة فيقول:

- ذو المرة : الصحيح المحترف أو ذو الصنعة الذي قد جرى له في ذلك معاش و قوام من العيش

- أما المحروم الأحلق الكسب الذي كلما يوجه في أمر حرم فيه فهو من أهل الصدقة[1]

إن كلام الداودي هذا يحوي مفهوما دقيقا لمعنى العامل و البطال، فهو لا يعتبر أن العاطل أو البطال هو من لا يعمل، فهناك عدد كبير من الأفراد لا يعملون لأنهم لا يقدرون على العمل مثل الأطفال و المرضى و العجزة و كبار السن والذين أحيلوا على المعاش ومع ذلك لا يصح اعتبارهم عاطلين، لأن العاطلين يجب أن يكونوا قادرين على العمل[2] ، ولهذا وضع الداودي قيدا في تعريف "ذي المرة " الذي لا يجوز إعطاؤه من الزكاة و هو أن يكون صحيحا . و هناك أفراد قادرون على العمل و لا يعملون و مع ذلك لا يجوز اعتبارهم عاطلين لأنهم لا يبحثون عن عمل بسبب عدم اكتمال أهليتهم المهنية ، مثل الطلبة الذين يدرسون في المدارس الثانوية و الجامعات و المعاهد ممن بلغوا سن العمل (عادة 16 سنة)[3] ، وقد أضاف الداودي قيدا آخر في تعريف "ذي المرة" بأنه المحترف أو ذو الصنعة أي الذي اكتملت أهليته المهنية أو الحرفية ، كذلك لا يعتبر عاطلا كل فرد قادر على العمل و لا يعمل لأنه على درجة من الثراء تجعله في غنى عن العمل ، و لهذا يقول النبي ﷺ:" لا تحل الصدقة لغني".

و يعطي المؤلف وصف "المحروم الأحلق" للعاطل الذي يبحث عن عمل يقدر عليه دون أن يجده، ويكاد مفهوم الداودي للعاطل أو البطال ينطبق مع التعريف الذي وضعته منظمة العمل الدولية **ILO** للعاطل حيث تعرفه بأنه :« كل من هو قادر على العمل، وراغب فيه و يبحث عنه و يقبله عند مستوى الأجر السائد و لكن دون جدوى ، فهناك شرطان أساسيان يجتمعان معا لتعريف العاطل وهما:[4]

1 – أن يكون قادرا على العمل .

2 – أن يبحث عن فرصة عمل .

و هذان الشرطان مذكوران في تعريف الداودي فهو يقول :« الذي كلما وجه في أمر حرم فيه»[5] أي أنه قادر على العمل و يبحث عنه دوما ، لكن دون جدوى فهو دائما يحرم من فرصة العمل .

---

[1] - الداودي ، ص 280 .

[2] - رمزي زكي ، الاقتصاد السياسي للبطالة . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، رقم 226 ، أكتوبر 1997 ، ص 15 .

[3] - نفس المكان .

[4] - رمزي زكي، مرجع سابق، ص 17.

[5] - الداودي ، ص 280 .

و نخلص من هذا كله أن من بين الفئات التي تصرف إليها الزكاة فئة البطالين الذين هم قادرون على العمل لكن لم تتح لهم فرصة الحصول عليه ، و لما كانت أغلب الشرائح التي ينطبق عليها هذا الوصف هي من الشباب نفهم جيدا عناية الشريعة بهذه الفئة و اهتمامها بإسعافها حتى تتجاوز مراحل البطالة الخطيرة ، التي كثيرا ما تكون سببا في انحراف و إهدار موارد بشرية لا تقدر بثمن.

و قد اختلف العلماء في مقدار ما يعطي الفقير و المسكين من أموال الزكاة، ينقل الداودي ذلك فيقول :« و اختلف في القدر الذي يعطى منها الفقير فقيل يعطى حتى يبلغ الحد الذي تجب عليه الزكاة و قيل : إن أعطي ذلك في دفعة واحدة فلا بأس أن يعطى أكثر مما تجب فيه الزكاة، و يعطى من له دار و خادم إذا لم يكن فيهما فضل عن كفاية ما إذا بيعا اشترى من ثمنها دارا تكفيه و خادما يغنيه و يبقى بيده فضل، قال بعضهم : "من له دار وخادم وفرس"[1].

إن ما ذكره الداودي في هذه العبارات يبدد تصورا سائدا عند كثير من الناس ممن يعتبر الزكاة مثل الصدقة التطوعية أو الكفارات أو زكاة الفطر يأخذ منها الفقير دراهم معدودة أو حفنات من حبوب أو أرغفة من خبز يسد بها رمقه ، أو يكفي بها حاجته لبضعة أيام ، ثم يظل الفقير بعد ذلك على فقره صفر اليدين مادا يده بالسؤال محتاجا أبدا إلى المعونة[2] ، إن هذا التصور مجاف لحقيقة معنى الزكاة و هدفها، فالداودي يقرر بوضوح أنه يمكن أن يعطي الشخص الواحد ما ينقله من فئة الفقراء إلى فئة الأغنياء ذوي الكفاية دفعة واحدة ، وإذا كان المال كثيرا تبقى الزكاة تلاحق آثار الفقر و الخصاصة فتنتقل من إشباع الضروريات و الحاجيات إلى إشباع التحسينيات ، فالمؤلف ينقل عن بعض العلماء جواز إعطاء من له دار و خادم و فرس ، دون أن ننتظر منه بيع شيء من ممتلكاته لسد حاجته مع أن الخادم و الفرس ليسا من الضروريات و لا حتى من الحاجيات.

و يبين النووي مقدار ما يعطى الشخص لإخراجه من الفقر، و يذكر أن الأمر يختلف بحسب أحوال الأشخاص و الظروف المحيطة بهم يقول :« فإن كان عادته الاحتراف أعطي ما يشتري به حرفته أو آلات حرفته قلت قيمة ذلك أم كثرت و يكون قدره بحيث يحصل له من ربحه ما يفي بكفايته غالبا تقريبا ، ويختلف ذلك باختلاف الحرف و البلاد والأزمان و الأشخاص ، و قررت جماعة من أصحابنا ذلك فقالوا :

- من يبيع البقل يعطى خمسة دراهم أو عشرة
- و من حرفته بيع الجوهر يعطى عشرة آلاف درهم مثلا إذا لم يأت له الكفاية بأقل منها
- و من كان تاجرا أو خبازا أو عطارا أو صرافا أعطي بنسبة ذلك و من كان خياطا أو نجارا أو قصارا أو قصابا أو غيرهم من أهل الصنائع أعطي ما يشتري به الآلات التي تصلح لمثله.

---

[1] - الداودي ، ص ص 280- 281.

[2] - يوسف القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام .بيروت:مؤسسة الرسالة،1985،ص92.

- و ان كان من أهل الضياع يعطى ما يشتري به ضيعه ،أو حصة في ضيعه تكفيه غلتها على الداوم قال أصحابنا: فإن لم يكن محترفا و لا يحسن صنعة أصلا و لا تجارة و لا شيئا من المكاسب أعطي كفاية العمر الغالب لأمثاله في بلاده»[1]

و بجانب هذا الرأي الذي يذهب إلى إعطاء ما يغني الفقير دفعة واحدة ليبقى عمره غير محتاج للزكاة مرة أخرى بل ينتظر منه أن يكون مزكيا بدوره ، يوجد رأي آخر قال به المالكية و جمهور الحنابلة و آخرون غيرهم : أن يعطى الفقير و المسكين من الزكاة ما تتم به كفايته و كفاية من يعوله لمدة سنة كاملة ، و لم ير أصحاب هذا الرأي ضرورة لإعطائه كفاية العمر كما لم يرو أن يعطى أقل من كفاية السنة ، و لأن أموال الزكاة في غالبها حولية فلا داعي لإعطاء كفاية العمر و في كل عام تأتي حصيلة جديدة من موارد الزكاة ينفق منها على المستحقين ، و يرى القائلون بهذا المذهب أن كفاية السنة ليس لها حد معلوم لا تتعداه من الدراهم و الدنانير بل يصرف للمستحق كفاية سنة بالغة ما بلغت[2]

و بالنظر إلى هذين الاتجاهين نجد أن جانب التكامل فيها أغلب من جانب الاختلاف ، لأن أنصار المذهب الأول نظروا إلى الناحية الاستثمارية في صرف الزكاة فركزوا اهتمامهم على إخراج الطبقة العاطلة من الفقراء من دائرة البطالة إلى دائرة الشغل ، بينما ينحصر اهتمام الفريق الثاني على الجانب التحويلي في إنفاق الزكاة فركزوا على إشباع الحاجات الاستهلاكية التي تتجدد دوريا وتحتاج إلى إشباع فوري ،بينما ينتظر من الإنفاق الاستثماري إشباع الحاجات الآجلة غير المستعجلة ، و من هنا تتضح أهمية الزكاة كجزء من النفقات العامة المخصصة بحيث يمكن أن تكون جزءا من السياسة الاقتصادية التي تؤثر في الطلب الفعلي و بالتالي في مستوى التشغيل و الدخل القومي و المستوى العام للمعيشة .

المطلب الثاني: العاملون على الزكاة

عرف الداودي العاملين على الزكاة بقوله :« هم الساعون في جمعها»[3].

يمكن تعريف العامل على الصدقة بأنه من أوكل إليه الإمام جباية الأموال الظاهرة [4] من أموال الزكاة من أربابها و توزيعها إذا فوض إليه الإمام ذلك [5] ، كما تشتمل وظيفته حفظ تلك الأموال و رعايتها .

---

[1] - يحي بن شرف النووي ، المجموع . مرجع سابق ، ج6 ، ص 176 .

[2] - يوسف القرضاوي ، مشكلة الفقر و كيف عالجها الإسلام . مرجع سابق ، ص 95 .

[3] - الداودي ، ص 276.

[4] - محمد رواس قلعجي و حامد صادق قنيبي ، مرجع سابق ، ص 203 .

[5] - الموسوعة الفقهية ، ج 29 ، ص 226 .

إن اهتمام الإسلام بهذا المصرف و جعله في المرتبة الثانية بعد الفقراء و المساكين خير دليل على أن الزكاة ليست وظيفة موكولة إلى فرد بذاته و إنما هي وظيفة يقوم بها جهاز إداري ضمن أجهزة الدولة الإسلامية[1] ، فيكون العاملون عليها أجراء لدى الدولة المشرفة على جمع الزكاة ، يقول الداودي :« فيعطون منها بمعنى الإجارة كانوا أغنياء أو فقراء، إلا بني هاشم فإنهم لا يستعملون عليها»[2] ، يفهم من عبارة الداودي أن العاملين على الزكاة أجراء موظفين لدى الدولة كبقية العمال والموظفين الآخرين و لا يعني اشتغالهم بوظيفة دينية كالزكاة أن يكون عملهم تطوعا لأن العامل يعطل نفسه لمصلحة الفقراء فكانت كفايته و كفاية أعوانه في مالهم[3] ، و لهذا يؤكد الداودي على أحقية العامل في أجرته حتى ولو كان غنيا و المعتبر في ذلك هو أجرة المثل .

المطلب الثالث: المؤلفة قلوبهم

عرف الداودي هذا الصنف بقوله :« قوم من صناديد مضر و رؤسائهم كانوا يستألفون على الإسلام ليسلم من وراءهم فكان ذلك»[4] . و يعرفهم الفيومي فيقول :« المؤلفة قلوبهم المستمالة قلوبهم بالإحسان و المودة ، و كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة من الصدقات و كانوا من أشراف العرب فمنهم من كان يعطيه دفعا لأذاه و منهم من كان يعطيه طمعا في إسلامه و إسلام أتباعه و منهم من كان يعطيه ليثبت على إسلامه لقرب عهده بالجاهلية »[5] .

و يتحدث الداودي عن الفترة التي يكون فيها التأليف فيقول :« و اختلف في الوقت الذي بدئ فيه بالاستئلاف فقيل قبل أن يسلموا كي يسلموا و قيل بعد أن أسلموا كي يحبب إليهم الإيمان»[6] ، وسواء أخذنا بالتأويل الأول أم الثاني فإن كلا التفسيرين يصب في هدف واحد هو نشر الدعوة الإسلامية و تأمينها من المخاطر ومقاومة كل أشكال التشويه والغزو الردة والإلحاد [7]، وربما لن نفهم هذه الفكرة إلا إذا فهمنا مفهوم الدولة من منظور إسلامي ، فهي ليست دولة مدنية "City state" كتلك التي أشاد و تمسك بها الإغريق القدامى ، و لا هي بالدولة قومية National state المحددة تاريخيا و إقليميا و

---

[1] - زكريا محمد بيومي ، مرجع سابق ، ص 450 .

[2] - الداودي ، ص 276.

[3] - محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ، المبسوط . بيروت : دار المعرفة ،د.ت، ج3 ، ص 9 .

[4] - الداودي ، ص 276.

[5] - أحمد بن محمد الفيومي ، مرجع سابق ، ص 18 .

[6] - الداودي ، ص 277.

[7] - محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم.بيروت:دار المعرفة،د.ت،ط2،ج10،ص597.

ثقافة ولغة و ليست الدولة الإسلامية إمبراطورية تتسع فوق الأقاليم و لا تعترف بالحدود و تتوسع بالبطش و السلاح ، و إنما هي دولة ذات دعوة عالمية تلتزم بالقوانين الإلهية و تدعم مبادئ الأخلاق و تقيم المساواة بين الناس[1] .

المطلب الرابع: مصرف في الرقاب

الرقاب جمع رقبة ، و المراد به العبد أو الأمة.

و قد ذكر الداودي اختلاف العلماء في الأفراد الذين يشملهم هذا الوصف فقال :« و اختلف في معنى قوله: ﴿ وَفِي ٱلرِّقَابِ ﴾ فقيل : يعطي منها المكاتبون ما يعتقون به ولا يشترى منه رقاب فتعتق،ولا يعطى منه المكاتبون لأن الولاء قد انعقد لمن كاتبهم ، وقيل : يجعل في هؤلاء و هؤلاء و قد رويت هذه الأقوال كلها عن مالك ، و قيل : يفدى منه أسارى المسلمين لتخرج رقابهم من الملك »[2].

من كلام المؤلف يمكننا أن نتعرف على ثلاث حالات تعرض لها العلماء في تعيين المقصود من قوله تعالى :" و في الرقاب" هذه الحالات هي:[3]

1 – المكاتبون :

يجوز عند جمهور العلماء صرف الزكاة إليهم إعانة لهم على فك رقابهم من العتق .

2 - الأرقاء :

و قد ذهب إلى جواز الصرف من الزكاة إليهم مالك و أحمد في رواية، و بناء على هذا الرأي :إذا كانت الزكاة بيد الإمام أو الساعي جاز له أن يشتري رقبة أو رقابا فيعتقهم وولاؤهم للمسلمين ، كما يمكن أن يتولى ذلك رب المال إذا لم تتولى الدولة فعل ذلك.

3 – الأسرى :

هم أولى من تصرف إليهم الزكاة عند جمهور العلماء ، و فك الأسير أولى من عتق العبد الذي هو عند المسلمين ، و يؤكد الداودي على هذا معتبرا فك أسرى المسلمين واجبا محتما على الأمة و لو

---

[1] - محمد جلال شرف ، نشأة الفكر السياسي و تطوره في الإسلام . بيروت : دار النهضة العربية ، 1982 ، ص 58 .

[2] - الداودي ، ص 278.

[3] - سليمان بن خلف الباجي ، مرجع سابق ، ج2 ، ص 152 .

- ابن قدامة المقدسي ، مرجع سابق ، ج 6 ، ص ص 329 – 331 .

- يحي بن شرف النووي، المجموع ، مرجع سابق ، ج6 ، ص ص 185 – 191 .

- أحمد بن يحي بن المرتضي ، مرجع سابق ، ج3 ، ص ص 180 – 181 .

- محمد بن أحمد السرخسي ، مرجع سابق ، ج3 ، ص ص 9 – 10 .

تجاوز الأمر أموال الزكاة إلى أموال أخرى عامة كانت أم خاصة ، يقول : « و في الأموال حقوق غير الزكاة من ذلك فك أسراهم و فرض على المسلمين أن يفكوهم ، ثبت عن النبي ﷺ أنه قال :" فكوا العاني "[1] وهو الأسير ، قال أصبغ : و ذلك على المسلمين و لو أتى على جميع أموالهم »[2]

و إذا نظرنا إلى الرق بأنواعه المعروفة عند الفقهاء نجده قد زال في عصرنا الحاضر ، لكن حل محله الرق الجماعي أو الاستعمار، و هو استرقاق الشعوب في أفكارها و في أموالها و سلطاتها و حريتها في بلادها ، فتولد أمم في الرق و تورثه لأبنائها ، و من هنا تبرز مسؤولية أغنياء المسلمين عن إعانة الشعوب الإسلامية ومحاربة مظاهر التخلف و التبعية [3] ، ويبقى سهم "في الرقاب" موجودا ليصرف في تحرير الشعوب المستعمرة من الاستعباد إذا لم يكن له مصرف تحرير الأفراد[4]

المطلب الخامس: الغارمون

الغارم : هو المديون الذي لا يجد ما يقضي به الدين[5] و يعرفه ابن عرفه بقوله : الغارم مدين آدمي لا في فساد[6] ، ويعرف الداودي الغارمين بقوله :« من ادان في غير فساد و لا يجدون قضاء لديونهم »[7]، و قد حصر الداودي الأصناف الذين يمكن إعطاؤهم من سهم الغارمين و هم :

1 – من ادان في غير فساد :

و يشمل هذا كل من عجز عن وفاء دينه و كان سبب الدين مشروعا كأن يصيب تجارته كساد أو يتلف الإنتاج أو وسائله و هكذا كل من أصابه فقر بعد غنى و يسر يأخذ من سهم الغارمين بقدر ما يجبر خسارته و يقضي دينه ، و من هنا يظهر بأن مصارف الزكاة و بتضمنها لسهم الغارمين تهدف إلى الحفاظ على الطاقات المنتجة و النشطة ضمن مجالها الإنتاجي قبل أن تتحول إلى فئة عاطلة تأخذ الزكاة من سهم الفقراء و المساكين بالإضافة إلى ذلك فإن النفقات التي تذهب إلى سهم الغارمين إذا كانوا من الفئة العاملة المنتجة لا يمكن اعتبارها نفقات تحويلية بحتة لأنها سرعان ما تخلق طلبا إضافيا يحرك دواليب الاقتصاد مما يؤدي إلى إنعاش الاقتصاد و الحد من الركود الاقتصادي و بهذا أيضا تستمر المؤسسات العاملة في فروع الإنتاج فلا تنهار لمجرد دين أو خسارة طارئة .

---

[1] - أخرجه البخاري،ج3،ص1109، وج5،ص1984، وج6،ص2624. أحمد،ج4،ص406.الدارمي،ج2،ص294.البيهقي في السنن الكبرى،ج3،ص354.الديلمي في الفردوس،ج3،ص149.

[2] - الداودي ، ص ص 303 – 304 .

[3] - محمود شلتوت ، الإسلام عقيدة و شريعة . القاهرة : دار الشروق ، ط 1 ، 1980 ، ص 104 .

[4] - محمد رشيد رضا، مرجع سابق،ج 10،ص 597.

[5] - عمر بن محمد النسفي ، مرجع سابق ، ص 18 .

[6] - محمد بن قاسم الرصاع ، مرجع سابق ، ص 77 .

[7] - الداودي،ص278.

2 – من أفدحه دين من غير فساد و إن كان له ما يؤدي به دينه :

ينقل الداودي هذا الرأي الذي أخذ أصحابه بظاهر الآية و بما روي عن النبي ﷺ:" لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة لغارم أو عامل عليها أو رجل اشتراها بماله أو رجل له جار مسكين فتصدق بها على المسكين و أهداها المسكين إلى الغنى أو لغاز في سبيل الله"[1]

و لم يبين الداودي صفة هذا الغرم الذي يجوز إعطاء صاحبه من الزكاة و إن كان غنيا، إلا أن استقراء كلام الفقهاء يكشف عن مثل هذه الحالة و هي أن يكون الغرم لإصلاح ذات البين فقد ذهب الشافعية و الحنابلة إلى أن هذا النوع من الغارمين يعطي من الزكاة سواء كان غنيا أم فقيرا لأنه لو اشترط الفقر فيه لقلت الرغبة في عمل الخير، يقول الشافعي :« يعطى أهل الحاجة من الغارمين حتى يقضوا غرمهم، أخبرنا سفيان بن عيينة عن هارون بن رئاب عن كنانة بن ثعيم عن قبيصة بن مخارق الهلالي قال :" تحملت بحمالة فأتيت رسول الله ﷺ فسألته فقال نؤديها أو نخرجها عنك غدا إذا قدم نعم الصدقة، يا قبيصة المسألة حرمت إلا في ثلاث : رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يؤديها ثم يمسك، و رجل أصابته فاقة أو حاجة حتى شهد له أو تكلم ثلاثة من ذوي الحجا من قومه أن به حاجة أو فاقة فحلت له المسألة حتى يصيب سدادا من عيش أو قواما من عيش ثم يمسك ، و رجل أصابته جائحة فاجتاحت ماله حتى يصيب سدادا من عيش أو قواما من عيش ثم يمسك و ما سوى ذلك من المسألة فهو سحت"[2] ، قال الشافعي :« و بهذا نأخذ و هو معنى ما قلت في الغارمين »[3]

و من هنا نفهم أن الزكاة لا تهدف إلى الإشباع المادي فحسب بل لها أهداف أخلاقية و قيمية أيضا فمن قام بعمل خير وجب أن يعان عليه ترغيبا في مكارم الأخلاق، و يمكن تلخيص أهم الأهداف الأخلاقية في إعانة الغارم في[4] :

1 – يتعلق بالمدين:

الذي أثقله الدين و أصبح معرضا بسببه للمطالبة و الحبس و العقوبة و سوء السمعة في المجتمع فإذا قضي عنه دينه فقد كفي ما أهمه و استعاد ثقته بنفسه و بالمجتمع و بالحياة و يرجع إلى العمل من جديد غير يائس و لا مقهور.

2 – يتعلق بالدائن:

---

[1] - الداودي ، ص 279.

[2] - أخرجه مسلم،ج2،ص722.أبو داود،ج2،ص120.النسائي،ج5،ص89.أحمد،ج5،ص60.

[3] - محمد بن إدريس الشافعي ، مرجع سابق ، ج2 ، ص 78 .

[4] - يوسف القرضاوي ، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية . بحث منشور ضمن مجموعة: قراءات في الاقتصاد الإسلامي ، جدة ، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، ط1 ، 1987 ، ص ص 193 – 195 .

فالشريعة حين تساعد على الوفاء بالدين من مال الزكاة تملأ صدور المقرضين طمأنينة على أن قروضهم لن تضيع ما دام في صندوق الزكاة سعة ووفرة و بهذا تعمل على إشاعة و تثبيت أخلاق المروءة و التعاون و القرض الحسن كم تساهم في محاصرة القروض الربوية.

3 – يتعلق بالمناخ الاقتصادي و الاجتماعي العام :

فالزكاة حين تقوم بدورها في مساعدة من تصيبهم الخسائر و تحيط بهم الديون من رجال المشروعات الصناعية و الزراعية و التجارية إنما تشد أزر العاملين في حقول الإنتاج المختلفة، تثبت فيهم روح المبادرة و عدم الخوف من المستقبل و تقليل الخطر إذا علموا أن المجتمع لن يضيعهم ، فلا يضطروا تحت وطأة المطالبة و ضغوط الدائنين إلى إعلان إفلاسهم و انسحابهم من ميدان الإنتاج .

و لإبراز هذه المعاني يجعل الداودي إعانة الغارم الذي تحمل حمالة من أجل عمل الخير موزعة على مصرفين : مصرف "الغارمين" و مصرف " في سبيل الله" ، يقول المؤلف :« و قوله: ﴿ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ يحمل منها من لا حملان له »[1]

المطلب السادس: في سبيل الله

انقسم العلماء إلى اتجاهين في تفسير مصرف "في سبيل الله" اتجاه مضيق، و اتجاه موسع و قد تحدث الداودي عن الاتجاه الأول دون الثاني لأنه رأي الأئمة الأربعة و عامة العلماء، و سنتحدث عن كلا الاتجاهين كما يلي :

1 – الاتجاه المضيق لمعنى "في سبيل الله" :

ويتبناه الأئمة الأربعة و جمهور العلماء، و خلاصة هذا المذهب[2] :

أ - أن الجهاد داخل في سبيل الله و هو أولى ما يفسر به هذا المصرف .

ب - مشروعية الصرف من الزكاة لأشخاص المجاهدين بخلاف الصرف لمصالح الجهاد و معداته فقد اختلقوا فيه .

ج - عدم جواز صرف الزكاة في جهات الخير و الإصلاح العامة من بناء السدود و القناطر و إنشاء المساجد والمدارس وإصلاح الطرق و تكفين الموتى و نحو ذلك و إنما عبء هذه الأمور على موارد بيت المال الأخرى في الفيء و الخراج و غيرهما.

---

[1] - الداودي ، ص 279.

[2] - يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، ج2 ،ص ص643 -644

و إنما لم يجز الصرف في هذه الأمور لعدم التمليك فيها كما يقول الحنفية ، أو بخروجها عن المصارف الثمانية كما يقول غيرهم ، و انفرد أبو حنيفة باشتراط الفقر في المجاهد ، كما انفرد أحمد بجواز الصرف للحجاج و العمار و اتفق الشافعية والحنابلة على اشتراط أن يكون المجاهدون الذين يأخذون الزكاة من المتطوعين غير المرتبين في الديوان و اتفق ماعدا الحنفية على مشروعية الصرف على مصالح الجهاد في الجملة ، و قد لخص الداودي أهم ما يتفق عليه أنصار هذا الاتجاه بقوله :« و قوله "في سبيل الله" يحمل منها من لا حملان له و يزود من لا زاد لها و تسد الثغور يتخذ منها الخيل و السلاح و الظهر عدة في سبيل الله ، و قيل جائز أن يأخذ منها الغازي الغني و الفقير على ظاهر الآية و الأثر »[1]

2 – الاتجاه الموسع :

يذهب أنصار هذا المذهب إلى التوسيع في معنى "سبيل الله" فلا يقصروه على الجهاد و ما يتعلق به بل يعمموه على كل ما تدل عليه العبارة في أصل وضعها اللغوي ، فإذا كان أنصار الاتجاه الأول يحرصون على أن يكون المستفيد من هذا المصرف شخصا طبيعيا، فإن الموسعين يجيزون الصرف إلى الشخص المعنوي العام، فيمكن للزكاة من خلال هذا المصرف أن تتحول إلى أداة مالية عامة و من أشهر من أبرز هذا الرأي الإمام القفال فيما نقله عنه الرازي في تفسيره حيث يقول :« نقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء أنهم أجازوا صرف الصدقات إلى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى و بناء الحصون و عمارة المساجد ، لأن قوله :" في سبيل الله " عام في الكل [2]

و ينقل ابن قدامة نفس الرأي عن أنس بن مالك و الحسن البصري يقول :« لا نعلم خلافا بين أهل العلم في أنه لا يجوز دفع الزكاة إلى غير هذه الأصناف إلا ما روي عن عطاء و الحسن أنهما قالا : ما أعطيت في الجسور و الطرق فهي صدقة ماضية»[3].

و قد تكون هذه العبارة هي التي أوهمت بعض الفقهاء أن يتوسعوا في معنى "في سبيل الله" حتى شملت عندهم كل وجوه الإنفاق العام والخاص ، إلا أن أبا عبيد يروي العبارة نفسها لتدل على معنى آخر[4] فقد ذكر أن المسلم إذا مر بصدقته على العاشر فقبضها منه تجزئة من الزكاة و كان العاشرون و هم محصلون معينون من قبل ولي الأمر يقفون في الجسور و الطرق ليأخذوا من تجار أهل الحرب

[1] - الداودي ، ص 279 .

[2] - يوسف القرضاوي،فقه الزكاة،ج2،ص645.

[3] - ابن قدامة المقدسي، مرجع سابق، ج 6 ، ص 323 .

[4] - أبو عبيد، مرجع سابق ، ص ص 509 ، 510 .

المستأمنين و أهل الذمة والمسلمين ما هو مفروض عليهم من ضرائب تجارية ،فهي أشبه بما نسميه الآن :" الضرائب الجمركية" فقد كانت الطرق و الجسور و الحدود مكان وقوفهم غالبا.

و لعل ما زاد في التباس الأمر هو أن الغالب في صدر الإسلام أن يتولى جباة الزكاة جباية عشور التجارة في نفس الوقت، فقد كان أنس و عثمان بن حنيف و أبو موسى الأشعري عمال كما كانوا عشارين أيضا كلفوا بجباية ضريبة العشور القائمة على مبدأ المعاملة بالمثل ، و لعل السبب في ذلك حداثة نظام الجباية نفسه ، فضلا عن ألفة الموظفين العاملين بمهمات متعددة خاصة إذا تقاربت تلك المهمات كجباية الزكاة و الخراج و العشر و الجزية[1]

و هكذا فقد اختلط على البعض ما يأخذه الجباة على سبيل عشور التجارة و ما يأخذونه من الزكاة التي تسمى عشرا أحيانا من باب التغليب، و البعض يطلق مسمى العشور على الزكاة أيضا ، والسبب هو اعتياد الناس على جبايتها من نفس الأشخاص فغلبوا اسما واحدا على الكل ، وخوفا من هذا الالتباس يفرق أبو يوسف بين ما يأخذه الجباة من المسلمين فهو زكاة، و ما يأخذونه من أهل الذمة فهو ضريبة عشور يقول :« و كل ما أخذ من المسلمين من العشور فسبيله سبيل الصدقة (أي الزكاة) و سبيل ما يؤخذ من أهل الذمة جميعا و أهل الحرب سبيل الخراج و كذلك ما يؤخذ من أهل الذمة جميعا من جزية رؤوسهم»[2].

و مما يدل على أن وظيفة جباية العشور و الزكاة كانت توكل لنفس الأشخاص قول أبي يوسف :« و إذا مر التاجر على العاشر بمال أو بمتاع و قال قد أديت زكاته و حلف على ذلك فإن ذلك يقبل منه و يكف عنه و لا يقبل ذلك في هذا من الذمي و لا في الحربي لأنه لا زكاة عليهما يقولان قد أديناها »[3] ،

و ينقل عن أنس بن مالك قوله :« بعثني عمر ابن الخطاب رضي الله عنه على العشور و كتب لي عهدا أن آخذ من المسلمين مما اختلفوا فيه لتجاراتهم ربع العشر و من أهل الذمة نصف العشر و من أهل الحرب العشر »[4]

و بعد أن عرفنا هذا نفهم الآن لماذا لم ينقل الداودي إلا رأي الجمهور الذي يحصر مصرف "في سبيل الله" في نفقات الجهاد و بعض النفقات الأخرى القريبة منه و لم يتعد به إلى النفقات العامة الأخرى، علما أن الرأي الذي يوسع من مصرف "في سبيل الله" لم يذكر إلا في كتب المتأخرين كالرازي و ابن قدامه أما من قبلهم كالداودي و أبو عبيد ، و أبو يوسف فلم يذكروه ، وفي هذا الاتجاه

---

[1] - منذر قحف ، السياسات المالية دورها و ضوابطها في الاقتصاد الإسلامي . دمشق : دار الفكر ، ط2 ، 2006 ، ص 32 .

[2] - أبو يوسف ، مرجع سابق ، ص 266 .

[3] - المرجع نفسه ، ص 265.

[4] - المرجع نفسه ، ص 266.

الذي يحصر مصرف " في سبيل الله " في الجهاد يؤكد الشيخ محمد رشيد رضا على أن من الجهاد السعي لإعادة حكم الإسلام وإعادة ما سلبه الأجانب من دار الإسلام[1]

المطلب السابع: ابن السبيل

عرفه الداودي بقوله :« المقطوع به في سفرة إن كان له مال في بلده »[2]

و أوسع ما عرفه به الفقهاء هو أنه :« المنقطع عن ماله سواء كان خارج وطنه أو بوطنه أو مارا به»[3]

، فإذا انطبق هذا الوصف على شخص ما أعطي من مال الزكاة ما يكفيه إلى أن يعود لبلده، إلا أن العلماء وضعوا لذلك ضوابط نوجز منها ما يلي :[4]

1 – أن يكون مسلما .

2 – أن لا يكون معه مال في الحال يتمكن به من الرجوع إلى بلده .

3 – أن لا يكون في معصية .

4 – أن لا يجد من يقرضه حتى يصل بلده ، إن كان غنيا و هو شرط انفرد به المالكية[5]

---

[1] - محمد رشيد رضا ،مرجع سابق،ج10،ص ص597-598.

[2] - أبو يوسف،مرجع سابق ، ص 279 .

[3] - الموسوعة الفقهية ، ج1 ، ص 190.

[4] - ابن قدامة المقدسي ، مرجع سابق ، ج6 ، ص ص 334 ، 335 .

[5] - محمد بن يوسف المواق ، التاج و الإكليل لمختصر خليل . بيروت : دار الكتب العلمية ،د.ت، ج3 ، ص ص 234- 235 .

الفصل الرابع

أخلاقيات النظام الاقتصادي والمالي عند الداودي

الكلام عن الأخلاق في الاقتصاد يعتبره الاقتصاديون ضربا من المعيارية و الخروج عن المنهج العلمي، لأن علم الاقتصاد الوضعي تقرر فصله عن الأخلاق منذ القرن الثامن عشر ، بل هم يعتبرون أن هذا الفصل هو الذي قاد إلى تأسيس " علم الاقتصاد " بعد أن كانت المعالجات الاقتصادية مجرد أفكار مبعثرة في علوم أخرى، و يعتقد الاقتصاديون أن لهم منطقهم فيما يقولون، فهم يرون أنهم حيث فصلوا علم الاقتصاد عن الأخلاق فإنهم نقلوا البحث الاقتصادي من اعتبار المعايير الشخصية إلى اعتبار المعايير الموضوعية، و أنهم أحلوا قوى السوق التي هي في نظرهم قوى موضوعية محل معيار العدل على سبيل المثال الذي هو حكم قيمي و معياري و يعتقد الاقتصاديون أيضا أن علم الاقتصاد بقدر ما يكون فيه من موضوعية فإنه يتقدم و يتطور بينما تزول عنه صفة العلم بقدر ما احتوى من قيم أخلاقية .

يفارق الاقتصاد الإسلامي علم الاقتصاد من هذا المنظور مفارقة كلية فهو يقوم على نوعين من الاعتبارات : اعتبارات موضوعية و اعتبارات قيمية معيارية تعكس العنصر الأخلاقي في عملية البحث[1] و بناء على هذا سنتناول الجانب الأخلاقي في الاقتصاد و النظام المالي عند الداودي في هذا الفصل ضمن المبحثين التاليين

[1] - رفعت العوضي، في الاقتصاد الإسلامي المرتكزات التوزيع الاستثمار النظام المالي.الدوحة: سلسلة كتاب الأمة الصادرة عن مركز البحوث والمعلومات برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر،العدد 24، شعبان 1410 هـ ،ص147.

المبحث الأول

أخلاقيات النظام الاقتصادي عند الداودي

من القواعد الأخلاقية في الاقتصاد الإسلامي حفظ المال وحسن التصرف فيه والتوازن في التعامل معه، وقد تحدث الداودي في هذا الصدد عن موضوعين مهمين: يتعلق الأول بالنظرة المتوازنة إلى المال وصلة الإنسان به و الثاني بالنهي عن إفساده والتعدي فيه ، وهذا ما سنعرضه فيه في المطلبين التاليين:

المطلب الأول : تحديد صلة الإنسان بالمال .

نقل المؤلف اختلاف وجهات النظر تجاه قضية الفقر والغنى وبين أن مواقف العلماء توزعت على ثلاثة اتجاهات:

1- موقف المادحين للفقر:

يذكر الداودي هذا الفريق و ينتقد موقفهم المحبذ للفقر و قلة ذات انتقادا شديدا ، و يراهم أبعد الناس عن العلم و الاستنباط فيقول: « و ألف آخرون على تفضيل الفقر على الغنى و أغفلوا الحض على الوجه الذي يجب الحض عليه و الندب إليه و أطنبوا في ذلك و عنف بعضهم بعضا و طعن بعضهم على بعض و أرجوا لمن صحت نيته و خلصت طويته و كانت لوجهه مقالة و كان معه من العلم ما يسوغ له المقال و الاستنباط أن يتغمده الله بعفوه و يجازيه على نيته و يصفح عن غفلته» [1]، و قد كان من الممكن تجاوز هذا التيار الذي يخالف الفطرة و الشرع الذي جاء ليحارب الفقر و يقضي على أسبابه لولا أنه اتخذ له مكانا فسيحا في فكر الأمة الإسلامية لمدة طويلة و كان سببا من أسباب انحطاطها ، و تمجيد الفقر فكرة قديمة وجدت في الأديان الوثنية و الأديان السماوية المحرفة التي تعتبر الفقر وسيلة لتعذيب الجسد و تعذيب الجسد وسيلة لترقية الروح، و شاع هذا عند متصوفة المسلمين بتأثير الثقافات الأجنبية التي شابت الثقافة الإسلامية الأصيلة كالصوفية الهندية و المانوية الفارسية و الرهبانية المسيحية و نحوها من النحل الدخيلة على حياة المسلمين، حتى وجد منهم من يقول: « إذا رأيت الفقر مقبلا فقل مرحبا بشعار الصالحين ،و إذا رأيت الغنى مقبلا فقل: « ذنب عجلت عقوبته »[2] و رغم وجود قدر كبير من المعارضة للصوفية من جانب العلماء بسبب أرائهم المنحرفة إلا أنهم غدوا أكثر قدرة على اجتذاب الناس و السيطرة على البيئة الدينية في الكثير من البلدان الإسلامية عبر قرون عديدة و كان هذا نتيجة تقواهم و بساطة عيشهم و شرف

---

[1] - الداودي،ص341.

[2]- يوسف القرضاوي ، مشكلة الفقر و كيف عالجها الإسلام ، مرجع سابق، ص، ص 7-8.

رزقهم و سهولة الوصول إليهم و تأثيرهم النفسي و الروحي في الناس و بالرغم من الجهود التي بذلها الكثير من العلماء و من أبرزهم أبو حامد الغزالي ،و أحمد السرهندي لتطهير الصوفية من العناصر الدخيلة إلا أن إصلاحها لم يتم بصورة كافية و هذا ما أضر بالمسيرة الإسلامية من وجهين :

أولا : إن الشريعة دعت إلى تحقيق التوازن بين المطالب المادية و الروحية، لكن الصوفية حطموا هذا التوازن بتأكيدهم على التقوى الفردية في شكلها المتطرف و استدعوا الفقر و الزهد و نادوا بتكريس الوقت كله للعبادة و التنزه من أي مصلحة في الشؤون الدنيوية و صرفوا أهل العلم الذين يفترض فيهم المساعدة على تغيير مسار التاريخ عن الحقائق العلمية للحياة و عن العراك السياسي النشط لإقامة نظام اجتماعي و اقتصادي عادل[1] ،والغريب أن فكرة تفضيل الفقر على الغنى قد تسللت باكرا إلى التراث الثقافي الإسلامي جاء في كتاب الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني بعد أن استعرض أقوال وأدلة من يدافعون عن الفقر وخصومهم:« والمذهب عندنا أن الصبر على الفقر أفضل...لأن في الصبر معنى الابتلاء والصبر على الابتلاء يكون أفضل من الشكر على النعمة ...فبهذا تبين أن الأغنياء هم الذين يحتاجون إلى الفقراء و الفقراء لا يحتاجون إليهم بخلاف ما ظنه من يعتبر الظاهر ولا يتأمل في المعنى فاتضح بما قررنا أن الفقير الصابر أفضل من الغني الشاكر» [2]

2- موقف المادحين للغنى:

يرى جمهور الفقهاء أن الغنى مع الشكر أفضل من الفقر و لو مع الصبر و قد نقل الداودي جملة من أدلتهم منها أن كعب بن مالك حين تاب الله عليه قال : يا رسول الله إن من توبتي أن انخلع من مالي إلى الله و إلى رسوله و أن لا أقول إلا حقا؟ فقال:" أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك"[3] و أن سعدا استأذنه في أن يوصي بثلثي ماله فقال : لا فقال فالشطر قال : لا ، قال : فالثلث ، قال الثلث و الثلث كثير أو كبير إنك إن تذرو ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم فقراء يتكففون الناس " [4]و أيضا فإن فاطمة بنت قيس قالت لرسول الله ﷺ: "إن معاوية و أبا جهنم خطباني فقال : أما معاوية فصعلوك لا مال له " [5] و يعلق الداودي على هذا الحديث فيقول :«و لم يكن ﷺ ليذم حالة فيها الفضل» [6]

---

[1] - محمد عمر شابرا، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص ص 280، 282.

[2] - محمد بن الحسن الشيباني،مرجع سابق،ص ص 34- 35.

[3] - أخرجه البخاري،ج2،ص518 ،ج 3 ،ص1013.أحمد،ج6،ص386.ابن أبي شيبة في مصنفه،ج7،ص424.عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه،ج8،ص484.

[4] - أخرجه البخاري،ج1،ص435.مسلم،ج3،ص1251.

[5] - أخرجه مسلم،ج2،ص1114.أبو داود،ج2،ص285.الترمذي،ج3،ص440،النسائي،ج6،ص75.

[6] - الداودي،ص348.

و لما قال الرسول ﷺ لعمرو بن العاص : هل لك أن أبعثك في جيش يسلمك الله و يغنمك و أرغب لك رغبة من المال ، فقال : ما للمال كانت هجرتي إنما كانت هجرتي لله و رسوله قال: "نعم المال الصالح للرجل الصالح " [1] و يعلق الداودي : و لم يكن ليحض أحدا على ما ينقص حظه عند الله [2] .

و يرى أنصار هذا الاتجاه إن كل ما يتصور في الفقر من الصبر و الرضا يتصور في الغنى بالإيثار و الصبر على بذل المال و إنفاقه و التضحية به و ليس كل ما يتصور في الغنى من القربات يتصور في الفقر [3] ، وقد ألفت كتب عديدة تدعم هذه الفكرة منها كتاب لأبي بكر الخلال سماه " الحث على التجارة و الصناعة و العمل " نقل فيه أقوالا كثيرة عن أفضلية الغنى على الحاجة و الفقر و من ذلك : ما نقله عن أحمد بن حنبل من أنه كان يمر بالسوق و يقول :" ما أحسن الاستغناء عن الناس". و روى عن طاووس أنه قال :" الغنى من العافية " و غير ذلك من الآثار و النقول [4] ، و من المتأخرين محمد بن عبد الرحمن بن عمر الوصابي له كتاب "البركة في فضل السعي و الحركة" يحث فيه على الاعتناء بالعمل و السعي و الكسب و يذكر فيه أن الغنى عن الناس هو أكبر سعادة و أحسن إفادة [5]

3- موقف الداودي :

لم يتبن الداودي أيا من الموقفين السابقين بل اتخذ له رأيا آخر ، فهو يعتبر أن المقابلة بين الفقر و الغنى بإطلاق تحوي مغالطة علمية و منطقية، فبعد أن يطرح السؤال الشائع في التفضيل بين الفقر و الغنى :" فإن قيل : أي الرجلين أفضل، المبتلى بالفقر أو المبتلى بالغنى إذا صلحت حالة كل واحد منهما، يجيب : قيل السؤال عن هذا لا يستقيم إذ قد يكون لهذا أعمال سوى المحنة يفضل بها صاحبه و يكون لصاحبه أعمال يفضل بها من يساويه في تلك الحالة و قد يكون هذا الذي صلح حاله من الفقر قد لا يصلح حاله على الغنى و يصلح حاله الآخر على الفقر و الغنى و قد تختلف حالتهما في غير ذلك » [6].

و هذا الذي يقرره الداودي أيده المحققون من العلماء و الباحثين قديما و حديثا يقول القرافي :« الفقر والغنى ليسا حسنين لذاتها ، بل بالنسبة لأثارهما في الناس » فلا يصح أن تعقد مفاضلة بينهما فالمهم هو مراقبة الله في الأعمال سواء أكان الإنسان غنيا أم فقيرا و معيار التفاضل الذي أقره الإسلام هو التقوى و

---

[1] - أخرجه الحاكم في المستدرك،ج2،ص3.أحمد،ج4،ص202.أبو يعلى الموصلي في مسنده،ج13،ص321.الطبراني في الأوسط،ج3،ص292.

[2] - الداودي،ص348.

[3] - عبد السلام داود العبادي،مرجع سابق،ج3،ص25.

[4] - أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال ، الحث على التجارة و الصناعة و العمل، دمشق: مكتبة القدسي و البدير، 1348 هـ،ص ص 6-7.

[5] - محمد بن عبد الرحمان بن عمر الوصابي ، البركة في فضل السعي و الحركة .القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1994، ص 23.

[6] - الداودي،ص ص349- 350.

وقد كان الصحابة منهم الغني و منهم الفقير بل منهم من تقلب في الغنى و الفقر فوجدنا الفقراء منهم صابرين و وجدنا الأغنياء منهم قد جادوا بما عندهم من الأموال يبتغون الأجر من الله [1] ، يقول الغزالي :« الدنيا ليست محذورة لعينها، و لكن لكونها عائقة عن الوصول إلى الله تعالى ،و لا الفقر مطلوبا لعينه و لكن لأن فيه فقد العائق عن الله تعالى و عدم التشاغل عنه و كم من غني لم يشغله الغني عن الله عز و جل مثل سيدنا سليمان و عثمان و عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنها ، و كم من فقير شغله الفقر و صرفه عن المقصد ، و غاية المقصد في الدنيا هو حب الله تعالى و الأنس به، و لا يكون ذلك إلا بعد معرفته، و سلوك سبيل المعرفة مع الشواغل غير ممكن، و الفقر قد يكون من الشواغل، كما أن الغنى قد يكون من الشواغل». [2]

و بعد أن انتهى الداودي إلى هذه النتيجة يعيد صيغة السؤال مرة أخرى فيقول : « فإن قيل: فإن كان كل واحد منهما تصلح حالته في الأمرين و هما في غير ذلك من الأعمال متساويان، و أدى الفقير ما يجب عليه في فقرة من الصبر و العفاف و الرضا، و أدى الغني ما يجب عليه من الإنفاق و البذل و الشكر و التواضع فأي الرجلين أفضل؟ و يعيد الداودي طرح الخلاف بين العلماء في التفاضل بين الفقر و الغنى مرة أخرى بعد أن استقام السؤال منطقيا في نظرة فيقول: إن قوما ذهبوا إلى تفضيل الفقر للحديث الذي ذكرناه :" أن الفقراء يدخلون الجنة و أصحاب الجد محبوسون للحساب " [3]و أبى هذا آخرون[4]

لكن الداودي يرفض تفضيل الفقر على الغنى بهذه الصبغة المجردة لأن الفطرة السليمة تحب الغنى و تكره الفقر و يجيب الداودي على استدلالات الفقر و يوجه الحديث السابق الذكر فيقول :« إنما يحبس هذا للتفاخر و التكاثر و أما من أدى حق الله في ماله و لم يرد به التفاخر و التكاثر و أهلك منه ما قدر له في حقه و أرصد بباقيه الحاجة إليه فليس أولئك منه السبق لشيء ... و يدل على هذا ما ثبت عن النبي عليه السلام أنه قال :" لا حسد إلا في اثنتين رجل أتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق، و رجل آتاه الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها "[5] ... فقد بينﷺ أنه لاشيء أرفع من هاتين الحالتين، وهو المبين عن الله ما أراد و لو كان ما كانت هذه حالته مسبوقا في الآخرة لما حض الرسول عليه السلام على أن يتنافس في عمله و

[1] - عبد السلام داود العبادي ، مرجع سابق ، ج3،ص 29.

[2] - المرجع نفسه،ص ص 29-30.

[3] - مسلم ،ج4،ص2096.ابن حبان،ج2،ص450.أحمد ،ج5،ص205.البيهقي في السنن الكبرى،ج5،ص399.الطبراني في الكبير،ج1،ص170.

[4] - الداودي ،ص 350.

[5] - أخرجه البخاري،ج1،ص39.أبو يعلى،ج9،ص11.البيهقي في شعب الإيمان،ج6،ص73

لا وصفه بهذه الصفة »[1]، و هكذا فإن المال في نظر الإسلام شيء مستحب فهو من زينة الحياة بل هو عصبها لهذا خلق الله الإنسان مفطورا بحب المال وحب تملكه، و أمره بالسعي في الأرض بكسب المال و الأكل من رزق الله كما يتضح من كثير من النصوص.

إن هذا المنهج المتوازن في النظر إلى الغنى و الفقر و تساويها في كونها ابتلاء من الله عز وجل للعبد في قيامه بواجباته هو الأقرب لمعايير التفكير الفقهي المتعلقة بالحقوق و الواجبات، على حين أن رفع مكانة الفقر هو الأقرب إلى منطق التصوف القائم على ترك الدنيا و تخلية القلب من الانشغال بأمورها ، إلا أن هذا المنطق بعيد في ذاته عن مقصود فقيه المالية العامة للدولة الذي ينشغل عقله و فكره بتوفير الموارد التي تتيح للدولة القيام بواجباتها الشرعية، إضافة إلى النزعة الفقهية للمؤلف الذي اعتاد النظر إلى الأفعال عل أنها حقوق أو واجبات هو الذي جعله يرى أن الغنى هو أفضل وضع لأداء الحقوق والواجبات

و هناك مسألة أخرى تتعلق بمفهوم الغنى و الفقر عالجها الداودي و هي مفهوم "الزهد" و قد نقل في ذلك تعريف ابن شهاب للزاهد بأنه :« مالا يبلغ الحلال شكره و لا الحرام صبره »[2] .

و هو نقل محور لمقولة الزهري في تعريف الزهد و العبارة الكاملة هي كما نقلها أبو نعيم الأصفهاني في الحلية: « عن سفيان : سئل الزهري عن الزهد فقال : من لم يمنعه الحلال شكره ولم يغلب الحرام صبره » [3] فالزهد إذن من أعمال القلوب و يتعلق بالثقة بما في يد الله تعالى، والصبر على المكاره.

وقد اختلفت عبارات العلماء في تعريف الزهد إلا أنها تلتقي جميعا حول إضفاء المعاني الروحية لمفهوم الزهد ، وقد أشكلت قضية الجمع بين الزهد و اكتساب المال على كثير من الناس خصوصا الفرق الصوفية لكن العلماء المحققين كابن شهاب الزهري الذي نقل الداودي كلامه لا يرون الزهد مناقضا لاكتساب المال، بل الزهد هو التوازن بين المطالب المادية و المطالب الروحية، حيث يكسب المرء ما شاء من المال الحلال مستصحبا الشكر لله مع ذلك، و يصبر على المال الحرام و إن تاقت نفسه إليه، فالزهد الذي جاء به الإسلام ليس هو تحريم الطيبات و لا استدبار الحياة و لا رفض السعي للمعيشة أو العمل لترقية العمران، إنما معناه الاستعلاء على شهوات الدنيا و إيثار الآخرة على الأولى إذا تعارضتا فهو أمر يتعلق بإرادة النفس أكثر مما يتعلق بمتاع الجسم ،و لهذا لم تكن حملة القرآن على الذين يتمتعون بطيبات الحياة الدنيا، بل على الذين " يريدون الحياة الدنيا وزينتها" و هم المترفون، على معنى أن تصبح الدنيا هي أكبر همهم و محور تفكيرهم و غاية سعيهم و نشاطهم[4] و من هنا يتضح خطأ تفسير الزهد بمعنى ترك

[1] - الداودي،ص ص350- 351.

[2] - الداودي،ص351.

[3] - أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء في طبقات الأصفياء. بيروت: دار الكتاب العربي،ط4 ،1405هـ،ج3،ص371.

[4] - يوسف القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي.بيروت: مؤسسة الرسالة،ط1 ،2002،ص79.

المال كما شاع عند كثير من الصوفية و حتى عند بعض المستشرقين المتأثرين بنظرية الزهد الرهبانية حيث يقطع الراهب صلته بالحياة الدنيوية، وقد شاع هذا المفهوم عندهم بسبب معاصرتهم لمقاييس حضارية مادية طغى فيها التفسير المادي لكل شيء فلم يقدروا على فهم الزهد الإسلامي إلا بما يناقض المفهوم الغربي تماما.

يصور لنا ليوبولد فايس الحضارة المادية الغربية بهذه الصورة الدقيقة المعبرة إذ يقول:« إن هيكل هذه الديانة إنما هي المصانع العظيمة و دور السينما و المختبرات الكيماوية و باحات الرقص،و أماكن توليد الكهرباء و أما كهنة هذه الديانة فهم الصيارفة و المهندسون و كواكب السينما و قادة الصناعات و أبطال الطيران» لذلك لا يوجد هدف أخر في الحياة سوى جعل هذه الحياة نفسها أيسر فأيسر ، أما نظرة المسلمين فإنها تختلف اختلافا جذريا، فمقاييس التقدم و النجاح عندهم مربوطة بضرورة اتفاقها مع معايير الحياة الإسلامية و ضوابط شريعة الله[1] .

و حتى يؤكد الداودي عدم منافاة الزهد لجمع المال وتحصيل الغنى يروي عن حذيفة قوله : « اللهم لا شرف إلا بفعال و لا فعال إلا بمال و لا مال إلا منك فأغنني من سعة رحمتك، اللهم لا أسع القليل و لا يسعنى»[2] و يمضي الداودي في تقرير هذا المبدأ حتى يثبت أن السعي إلى الغنى طبيعة إنسانية لا تخدش الدين و لا تؤثر في مكانة الإنسان عند الله لأنها غريزة موجودة حتى عند الأنبياء يقول المؤلف[3]:« و ثبت أن أيوب عليه السلام لما أمره الله أن يغتسل ليذهب ضرره مرت به رجل جراد من ذهب فجعل يحني ثوبه و هو عريان فأوحى الله إليه : ألم يكن لك غنى عن هذا ؟ فقال: و من يستغني عن رحمتك يا رب أو نحو هذا الكلام »[4] .

لكن الداودي و هو يقرر احترام الإسلام لغريزة حب المال و تحصيل الغنى لا ينسى أن يربط ذلك بحدود احترام الضوابط الشرعية للكسب و الواجبات المفروضة على المال من حقوق الله و حقوق الناس و ينبه إلى أن وظيفة المال في نهاية الأمر هي وظيفة اختبارية، فيبتلي الله سبحانه بالغنى كما يبتلي بالفقر و دور الإنسان هو مجاهدة نفسه و رغباته للنجاح في هذا الاختبار يقول :« إن آفات الغنى أكثر و الناجون من أهله أقل إذ لا يكاد يسلم من آفاته إلا من عصم فلذلك عظمت منزلة المعصوم فيه لأن الشيطان يسول

---

[1] - مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوف. الإسكندرية:دار الدعوة،ط2،د.ت،ص ص 69- 71.

[2] - الداودي،ص351.

[3] - نفس المكان.

[4] - أخرجه البخاري،ج3،ص1240،وج6،ص2723.أحمد،ج243،2.الحميدي في مسنده،ج2،ص457.

فيه إما في الأخذ بغير حقه، أو في الوضع بغير حقه، أو في منعه من حقه، أو في التجبر والطغيان من أجله، أو في قلة الشكر عليه أو في المنافسة فيه، وما تؤدي إليه هذه الحال مما لا يساغ صفته»[1].

و يشير الداودي إلى أثر الزهد بمفهومه الصحيح إسلاميا في الاستقرار الاجتماعي و منع ظهور الصراع الطبقي فيروى عن النبي ﷺ قوله[2] :" انظر إلى من هو دونك و لا تنظر إلى من هو فوقك"[3] و من هنا تبرز نقطة التباين بين التفسير الإسلامي و التفسير المادي للحياة و العلاقات الاجتماعية، فالماركسية لا ترى في تاريخ البشرية سوى بحث مستمر عن الطعام يسمونه " العامل الاقتصادي" و يعتبرونه المحرك الأول لسير التاريخ، و عندهم أن المساواة الاقتصادية هي المساواة الحقيقية، و لكن لا سبيل إلى هذا الحلم المنشود إلا بالصراع الطبقي فهو عندهم ضروري و حتمي، فالعلاقات البشرية وفق هذه النظرة لا تحدها الأفكار و الأخلاق و القيم الإنسانية، بل يحددها العامل الاقتصادي فهو وحده محرك التاريخ و صانعه، و ليس البشر عبر تاريخهم الطويل سوى أدوات صماء محكومة بسيطرة هذا المحرك، و من هذا التفسير للحياة و التاريخ بدأ العداء بين الماركسية و الأديان السماوية و بخاصة الإسلام الذي ينافي بمبادئه هذه الفلسفة[4] .

و تحاول الرأسمالية أن تغطي وجود الصراع الطبقي في المجتمعات الرأسمالية بالقول بأن وجود الديمقراطية و دور الأحزاب و النقابات و ارتفاع مستوى المعيشة هو صمام مناسب كفيل بمنع العداء الطبقي [5].

بينما تؤكد النظرة الإسلامية أن زوال هذا الأمر يخضع لوجود قيم معينة لا بد منها أهمها الإيمان بالله و انتشار العدل و هيمنة الأخلاق على دواليب الحياة كلها بما فيها الحياة الاقتصادية و في الحديث النبوي الذي ساقه الداودي نلاحظ اعتناء الإسلام بالعامل النفسي من خلال الطريقة التي يضعها لتحقيق أهدافه و غاياته، فهو لا يهتم بالجانب الموضوعي فحسب، بمعنى أن تتحقق تلك الغايات، و إنما يعني بوجه خاص بمزج العامل النفسي و الذاتي بالطريقة التي تحقق تلك الغايات، فقد يؤخذ من الغني مال لإشباع الفقير مثلا و يتأتى بذلك للفقير أن يشبع حاجاته و توجد بذلك الغايات الموضوعية التي يتوخاها الاقتصاد الإسلامي من وراء مبدأ التكافل العام ، لكن يبقى هذا غير كاف، لأن هذه الطريقة قد تعني مجرد استعمال القوة في انتزاع ضريبة من الأغنياء لكفالة الفقراء و هذا و إن كفى في تحقيق الجانب الموضوعي من المسألة أي

---

[1] - الداودي،ص352.

[2] - أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد،ج4،ص216.الطبراني في الكبير،ج2،ص157.المنذري في الترغيب والترهيب،3،ص131.

[3]- الداودي،ص351.

[4] - عمر عودة الخطيب، المسألة الاجتماعية بين الإسلام و النظم البشرية. بيروت: مؤسسة الرسالة،ط5، 1986،ص158.

[5] - بيار لاروك، الطبقات الاجتماعية. (ترجمة جوزف عبود كبه)، بيروت: منشورات عويدات ،ط1، 1973 ،ص ص 8- 11.

إشباع حاجة الفقير، إلا أنه غير مقبول ما دامت طريقة تحقيق التكافل مجردة عن الدافع الخلقي الذي يجعل الغني و الفقير كتلة واحدة[1] .

المطلب الثاني : محاربة الفساد .

النظرة التقليدية للاقتصاد الوضعي تعتبر موضوع الفساد خارجا عن مجال الدراسة الاقتصادية لاحتوائه على أحكام قيمية أخلاقية، إلا أن تكاليف الفساد على الصعيد الاقتصادي لا تفتأ تلقي بالمزيد من الإحراج على الباحثين الاقتصاديين لدراسة هذا الموضوع [2].

لذا عرف البنك الدولي الفساد بأنه: « إساءة استعمال الوظيفة العامة للكسب الخاص، ويحدث عادة عندما يقوم موظف بقبول أو طلب أو ابتزاز رشوة، لتسهيل عقد أو إجراء طرح لمناقصة عامة، كما يتم عندما يقوم وكلاء أو وسطاء لشركات أو أعمال خاصة بتقديم رشاوى للاستفادة من سياسات أو إجراءات عامة للتغلب على منافسين وتحقيق أرباح خارج القوانين المرعية،كما يمكن للفساد أن يحدث عن طريق استغلال الوظيفة العامة دون اللجوء إلى الرشوة،وذلك بتعيين الأقارب أو سرقة أموال الدولة مباشرة » .

يشير هذا التعريف إلى آليتين رئيسيتين من آليات الفساد هما :

- آلية دفع الرشوة والعمولة المباشرة إلى الموظفين و المسؤولين في الحكومة وفي القطاعين العام والخاص لتسهيل عقد الصفقات و تسهيل الأمور لرجال الأعمال والشركات الأجنبية.
- وضع اليد على المال العام والحصول على مواقع متقدمة للأبناء والأصهار والأقارب في الجهاز الوظيفي وفي قطاع الأعمال العام والخاص[3].

فهذا هو المفهوم الحديث للفساد (corruption) و هو و إن كان ينصب إلى حد بعيد على الرشوة والمحسوبية إلا أنه يبقى أعم منها إذا عالجناه إسلاميا، إذ يمتد إلى كل المحرمات التي منعتها الشريعة الإسلامية كالسرقة و الغصب و الربا و المعاملات المالية الفاسدة و كل ما يؤدي إلى تحقيق مصالح شخصية. و انتشار الفساد في مجتمع ما يؤدي إلى إضعاف الكفاءة الإنتاجية و الحوافز و النشاط الاقتصادي ، كما يؤدي إلى انخفاض إيرادات الدولة، و من ثم فإن الفساد بأشكاله المختلفة لا بد و أن يؤدي إلى التهام ثمار التنمية في المجتمع و إلى إشاعة التخلف و الفوضى و التردي و الانهيار : فمع

---

[1] - محمد باقر الصدر ،مرجع سابق،ص267.

[2] - Philippe Robert & Thierry Godefroy,Le coût du crime ou l'économie poursuivant le crime.Genève:Médecine et Hygiène,1977,pp3-6.

[3] - محمود عبد الفضيل،« مفهوم الفساد ومعاييره » ،مجلة المستقبل العربي الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت ،نوفمبر،2004، العدد309،ص ص 34- 35.

الفساد لا يبقى شيء و لذلك كان درء المفاسد مقدما على جلب المصالح[1] و يعبر ابن خلدون عن علاقة الفساد بالانهيار الاقتصادي فيقول: « اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب»[2] و قد تحدث الداودي عن الفساد بمعناه العام و ركز على فساد الدولة بشكل ظاهر و يبرز ذلك من خلال النصوص التي أوردها في مقدمة كتابه و المتعلقة بحرمة الدماء و الأعراض و الأموال إلا بحقوقها المبينة بالشرع ، و لا يبدو التنبيه لذلك مجرد محاولة نظرية ، بل يؤكد ذلك عمليا بهجومه على ممارسات السلطات السياسية في عهده في أول فصل يعقده في الجزء الأول من كتابه بعنوان :" ذكر ما يجري على أيدي الأمراء من الأموال التي يلونها الناس" ثم يعود إلى تأكيد هدفه بالهجوم على أولئك الأفراد الذين يخوضون في أموال الناس في الفصل العاشر من الجزء الأول و الذي جعل عنوانه :" ذكر ازدراع أرض الخراج و استئثار الأفراد بها في آخر الزمان و اتخاذهم مال الله دولا" و يصرح بهدفه أكثر في الفصل الرابع من الجزء الثاني و الذي جعل عنوانه " ذكر ما يترك من عطاء من اتخذ مال الله دولا و مبايعتهم و الاقتضاء منهم و أشربتهم و ما يحدث لهم من الأموال " ، و في هذا الفصل الذي هو أطول فصول الكتاب بين المؤلف حكم ما يجوز للأفراد أخذه من أموال الناس و ما لا يجوز و لم ينس بجانب إبرازه للفساد العام الذي يعتمد على استغلال نفوذ الدولة الحديث عن الفساد الخاص الذي يكون بين الإفراد و الذي سببه عدم احترام هؤلاء للأحكام الشرعية المتعلقة بالمكاسب، و سنتحدث الآن عن نوعي الفساد العام و الخاص كما تناولهما الداودي في الفرعين التاليين :

1-الفساد العام :

نقصد بالفساد العام الفساد المتعلق بالمال العام و الذي تدخل الأطراف المتسلطة طرفا فيه و عادة ما يرتبط الفساد السياسي بالفساد المالي و الاقتصادي حين تتحول وظائف السلطة العليا إلى أدوات للإثراء الشخصي، و في هذا الصدد يروى الداودي عدة أثار في التحذير من التخوض في المال العام والفساد منها الحديث:" كم من متخوض في مال الله بغير حق له النار"[3]، و يتحدث الداودي عن ظاهرة الفساد الإداري والعسكري وهي الظاهرة التي تشكل في عصرنا أكبر جبهة للفساد الاقتصادي في العالم الثالث بل حتى في العالم المتقدم ، و يدعو إلى أسلوب المقاطعة الاقتصادية لرموز الفساد و نبذ التعامل معهم فيقول :« إذا استأثر أمراء الجيوش بالغنائم و منعوا منها أهل الجيوش فمتقدموا أصحابنا جميعا لا يجيزون اشتراء

---

[1] - رفيق يونس المصري،الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني.دمشق: دار الفكر،ط1 ،2001 ،ص ص 74- 75.

[2] - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993، ص ص 223- 224.

[3] - أخرجه أحمد،ج6،ص364. ابن حبان،ج10،ص370.ابن أبي شيبة في مصنفه،ج7،ص85.

شيء من ذلك، و من وقع في شيء من ذلك كان عليه في قياس قولهم أن يتصدق بأربعة أخماس الثمن و رأى بعضهم أن يتصدق بجميع الثمن احتياطا »[1].

و أسلوب المقاطعة الاقتصادية سلاح قديم و فعال في مجابة المفسدين، فعلى سبيل المثال تشير بيانات المكتب الرئيسي للمقاطعة العربية في دمشق إلى أن الخسائر التي تكبدتها إسرائيل بسبب هذه المقاطعة أخذت في التراكم بمرور الوقت حتى بلغ إجمالي الخسائر 90 مليار دولار منذ بداية المقاطعة في عام 1945 و حتى عام 1999، و ذلك رغم اتساع الثقوب في جدار هذه المقاطعة الرسمية ، و تفيد التقارير في الآونة الأخيرة إلى انخفاض مبيعات المنتجات الأمريكية بمعدل الثلث نتيجة المقاطعة الاقتصادية الشعبية، ففي مصر مثلا انخفضت عائدات البيع في المطاعم الأمريكية بنسبة 35 % في فترة شهرين و نقلت الصحف أنه انخفاض مهم للغاية في قطاعات يعمل فيها 80 ألف مصري برواتب يبلغ قدرها 30 مليون جنيه مصري سنويا (5.7 مليون دولار تقريبا) ، و تساهم بمبلغ 370 مليون جنيه لمصلحة الضرائب، و في السعودية أعلنت سلسلة مطاعم (مكدونالدز) عن منح المستشفيات الفلسطينية ريالا سعوديا عن كل وجبة (30 سنتا أمريكيا) في محاولة لاستعادة الزبائن الذين انخفضت أعدادهم تأثرا بدعوات المقاطعة، و في تقرير كتبه جون ديوك أنطوني رئيس المجلس القومي حول العلاقات الأمريكية العربية و أمين سر لجنة التعاون المؤسس بين الولايات المتحدة و دول مجلس التعاون الخليجي في واشنطن بين الكاتب الأثر الناجم عن مقاطعة المنتجات الأمريكية، و الذي استقاه من محادثاته الأخيرة مع ممثلين عن المؤسسات الأمريكية الكبرى التي لها وكالات و امتيازات و موزعون في المنطقة، و يعزو أنطوني سبب المقاطعة إلى الدعوات التي أطلقها العلماء في الخليج و الذين حثوا الناس على مقاطعة مئات المنتجات الأمريكية التي تتراوح بين شطائر ماكدونالدز و الكوكاكولا إلى كالفين كلاين و الجينز، و ذلك تضامنا مع الانتفاضة الفلسطينية و قد استشهد بتقارير صحفية عن لائحة تحمل أسماء المئات من المنتجات الأمريكية التي يجب مقاطعتها، تم توزيعها على المدارس و مراكز التسويق و المؤسسات الأخرى في جميع أنحاء الخليج،و قد اشتملت القائمة المؤلفة من ثلاث صفحات على السيارات و وسائل العناية الصحية و الملابس و أدوات التجميل و الأغذية و المطاعم و أجهزة الحاسوب و الأدوات الكهربائية و غير ذلك .

و سلاح المقاطعة الاقتصادية ليس بدعة جديدة، و إنما هو سلاح ناجح جربته الهند مع غاندي و نجحت في هز اقتصاد انجلترا، و جربته مصر مع الانجليز بدعوة سعد زغلول، و جربته كوبا مع أمريكا فلا يعرف شعبها ما يسمى بالمنتج الأمريكي، و جربته اليابان مع أمريكا بتلقائية و وعي الشعب الياباني[2] .

---

[1] - الداودي،ص ص146- 147.

[2] - علاء الدين زعتري،« المقاطعة الاقتصادية سلاح الأقوياء بين الخجل الرسمي والاندفاع الشعبي»،مقال بالموقع الإلكتروني: www.kantakji.org

و من هنا نفهم ما ذكره الداودي من تحريم العلماء للتعامل مع دعائم الفساد الاقتصادي داخليا أو خارجيا كما ندرك دور العلماء في تقويم الفساد و مكافحته لكن عملية محاربة الفساد عن طريق المقاطعة تصبح صعبة إذا اصطدمت بالاحتكار و القوة و انعدام البدائل - كما هو الوضع الآن في ظل العولمة - لذا يقترح الداودي وسيلة أخرى لمكافحة الفساد بجانب الوسيلة السابقة و هي الإعلام و المجتمع المدني، فالإعلام القوي مع المجتمع الناضج كفيلان بمحاصرة الفساد في مهده قبل أن يستشري، و قد كان الناس في الزمن الأول يعترضون على كل مالا يرونه مناسبا، و يعترضون حتى على الخلفاء، و كان الشعر هو الوسيلة الإعلامية الأولى في الحرب الإعلامية ضد ما يرونه فسادا، و يسجل الداودي نموذجا لهذا فيقول : « لما كثرت أموال بعض عمال عمر و أكثر الناس في ذلك حتى قال شاعرهم *:

نحج إذا حجوا و نغزوا إذا غزوا فأنى لهم وفر و مالي من وفر

إذا التاجر الهندي جاء بفارة من المسك راحت في مفارقهم تجري

فدونك مال الله حيث وجدته سير ضون إن قاسمتهم منك بالشطر

فقاسم عمر من كثرت أموالهم من العمال و أرسل محمد بن مسلمة إلى عمرو بن العاص إلى مصر يقاسمه فصنع له أول ليلة قدم إليه طعاما كثيرا فقال محمد : ما هذا طعام الضيف و حلف أن لا يأكله، و قاسمه حتى أخذ أحد نعليه»[1].

و يمضي الداودي في ذكر نماذج من سيرة عمر بن الخطاب مع ولاتة من الصحابة و كيف كان يحاسبهم حسابا دقيقا على ما ولاهم عنه، رغم نقاء سيرتهم و اتفاق الجميع على عدالتهم و نزاهتهم ،وهكذا كان شأن الخلفاء الراشدين جميعا، واتفاقهم على هذه السياسة يؤكد ضرورة قيام مؤسسات للرقابة و تطويق الفساد قبل حصوله و عدم الاعتماد على ديانة الأفراد و أخلاقهم فحسب، بل لا بد و بصورة أكبر من الاعتماد على التنظيم و الإدارة و المحاسبة و المراقبة و حرية التعبير و النقد إضافة إلى القدوة الحسنة.

و يمكن حصر أهم مكونات الفساد الاقتصادي العام عند الداودي فيما يلي :

أ- تخصيص الأراضي العامة:

الغالب أن يحدث ذلك من خلال قرارات إدارية علوية تأخذ شكل العطايا لتستخدم في ما بعد في المضاربات العقارية و تكوين الثروات، و قد ذكر الداودي أن هذا النوع من الممارسات بدأ مع زوال دولة الصحابة مباشرة، أي مع بداية الدولة الأموية، يقول المؤلف :« فلما ولى غير الصحابة تغير الأمر شيئا،

* هو أبو المختار قيس بن يزيد بن خويلد .البلاذري،فتوح البلدان،ج1،ص377.

[1] - الداودي،ص143.

إلى أن ولى عمر بن عبد العزيز فعدل و رد المظالم و رد ما أقطعه الأمراء قبله بنو أمية و غيرهم »[1] .

و يتجلى إنكار الداودي لهذه الممارسات من خلال الحوار الذي حكاه عن عمر بن عبد العزيز و بني أمية لما استرجع منهم ما استقطعوه من الخلفاء و الأمراء قبله، فقد روى هشام بن عبد الملك قال: دخلت عليه فقلت له أنك غيرت أفعال قومك و بدلت أحكامهم و جعلت للطاعن عليهم مقالا، فقال لي : تنصف ؟ قلت نعم ، قال : الله ، قلت الله ، قال الله : قلت : الله، قال الله : قلت : الله، قال : أرأيت لو أن رجلا أوصى بأولاد له صغار إلى رجل و جعله وصيا عليهم و قائما بأمرهم، فعمد إلى أموالهم فتصدق بها على بنيه و حوزهم إياها و كتب لهم بها و أشهد ثم كبر الآخرون فطلبوا ذلك عندهم و كنت أنت القاضي كيف كنت تحكم فيه : قال : أرده إلى أربابه، قال : إنه قد كتب به لأولاده و أشهد و حازوه الزمان الطويل قلت : و إن قال : فو الله ما بين ما سألت عنه و بين هذا و لا مثل هذا، و أومأ إلى شيء من الأرض، و كان ممن أكثر عليه في ذلك مسلمة بن عبد الملك فقال يوما على المنبر : أرى لحاء لا تنتهي كما هي عليه حتى تعود إلى الرق ، قال مسلمة : فما أمنت الرق حتى رأيت قبره »[2] .

إن أول ما نستشفه من هذه القصة هو أن أخطر ما ينتج عن ممارسات الفساد الذي يطول زمنه هو ذلك الخلل الجسيم الذي يصيب أخلاقيات العمل و قيم المجتمع مما يؤدي إلى شيوع حالة ذهنية لدى الأفراد تبرر الفساد، و تجد له من الذرائع ما يبرر استمراره و يساعد في اتساع نطاق مفعوله في الحياة اليومية، إذ تأخذ ممارسات الفساد تدريجيا في تشكيل مقومات نظام الحوافز الجديد في المعاملات اليومية الذي لا يجاريه نظام آخر، و عندما تتفاقم مضاعفات الفساد مع مرور الزمن تصبح " الدخول الخفية" الناتجة عن الفساد و الإفساد هي الدخول الأساسية التي تفوق أحيانا في قيمتها " الدخول الاسمية "، و في غمار كل هذا يفقد القانون هيبته في المجتمع لأن المفسدين يملكون تعطيل القانون و قتل القرارات التنظيمية في المهد، و عندما يتأكد الفرد العادي المرة تلو المرة أن القانون في سبات عميق و أن الجزاءات و اللوائح لا تطبق ضد المخالفات الصريحة و الصارخة لأمن المجتمع الاقتصادي و الاجتماعي فلا بد للشخص العادي أن يفقد ثقته في هيبة القانون في المجتمع و سلطانه و تصبح مخالفة القانون هي الأصل و احترام القانون هو الاستثناء، و هكذا عندما تضيع الحدود الفاصلة بين المال العام و المال الخاص و يتم الخلط المتعمد بين المصلحة العامة و المصلحة الخاصة تنهار كل الضوابط التي تحمي مسيرة المجتمع من الفساد و تتآكل كل القيم و المثل التي تعلي من شأن الصالح العام [3].

[1] - الداودي،ص218.

[2] - الداودي،219.

[3] - محمد عبد الفضيل،مقال سابق،ص37.

و نلاحظ في الحوار الذي دار بين عمر بن عبد العزيز و هشام بن عبد الملك قول هشام لعمر : إنك غيرت أفعال قومك و بدلت أحكامهم، و هذا يوحي بتبدل القيم و نظرة الناس إلى ما كان يعتبر فسادا في زمن الصحابة و ما يعتبر حراما في نظر الشرع، و قد استعمل عمر بن عبد العزيز أسلوبا منطقيا في إقناع محاوره بأن طول الفساد و التطبع عليه لا يغير من طبيعته و تبقى مسؤولية تغييره ملقاة على الجميع.

ولما كانت الأرض هي العنصر الأول في الإنتاج وهي عصب التنمية، وجدنا المؤلف يشدد كثيرا على حرمة ملكيات الأرض، فقد حذر من غضب الأرضين وشدد في ذلك كثيرا، ولعل مرد ذلك هو الواقع الذي عاشه الداودي في دولة العبيديين من وقوعهم في أملاك الناس وأراضيهم بغير حق، فقد سئل عن قوم أجلوا عن مواضعهم و أسكنوا بلدا كرها بذراريهم مع اعتراض أهل البلد على بقاء هذه الجالية و قد أخذ عليهم السلطان أن لا يزول منه أحد منهم ، و خاف من زال منهم وقوع السلطان به ، كيف يعمل من أراد التحري؟

و كانت إجابة الداودي تحمل الكثير من الورع من استباحة أملاك و أراضي الغير حتى و لو كانت بإذن من السلطان أو بإكراه منه ، قال :« إن وجد من يحلله من أهل ذلك البلد فليفعل ، و يحلل له ما حلل من سكنى أو حرث أو غلة ، و إن لم يجد ذلك و القوم معلومون فليسكن أقل ما يكفيه هو وأهله و يؤدي كراء ذلك إلى أهله إن عرفهم أو إلى المساكين إن يئس من معرفتهم، و يكون أكثر مقامه في المساجد و المواضع التي لا يمنعها أحد من الطرق المسلوكة و الأرض التي لا تملك و إن وجد ما يغنيه من هذه الأشياء لم يقرب شيئا من مال أحد إلا بطيب نفس مالكه»[1].

ب-الرشوة :

ذكر التهانوي عدة تعريفات للرشوة منها :

- بذل المال فيما هو غير مستحق على الشخص .
- بذل المال لاستخلاص حق له على آخر .
- ما يعطيه الرجل شخصا حاكما أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد .

و هي تعريفات أوسع من المعنى المتداول للرشوة في العلوم الاجتماعية ، إذ تعرف بأنها :« تلقي الموظف العمومي خيرات مادية أو خدمات في مقابل القيام لصالح الراشي بعمل أو الامتناع عن عمل يدخل في نطاق وظيفته»[2] .

---

[1] - الداودي ، ص 316.

[2] - محمد علي التهانوي، مرجع سابق،ج1،ص863.

تحدث الداودي عن الرشوة كظاهرة ترفضها القيم والتشريع الإسلامي، فنقل:« أن النبي ﷺأخرج عاملا فلما أتى قال :" هذا لكم و هذا أهدى إلي، فخطب النبي عليه السلام الناس فقال : مالي أبعث الرجل منكم فيقول : هذا أهدي لي، هلا جلس في بيت أمه فلينتظر هل يهدى إليه أم لا ؟ "[1] و قال :"لا يأتي أحدكم حاملا على رقبته بعيرا له رغاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر"[2] »[3] إن المؤلف يريد أن يبين من خلال هذا الحديث أن المال الذي استفاده هذا العامل رشوة حرام لأنه أعطيه بسبب جاهه و منصبه ، فلو كان كسابق عهده ماكثا في بيته محروما من أي وظيفة أو سلطة لما أهدي إليه شيء، و الحديث واضح في الربط بين الرشوة و الجاه و السلطة، و قد فسر بن خلدون هذه الرابطة بين الرشوة من جهة و الجاه و السلطة من جهة أخرى في فصل بعنوان : في أن الجاه مفيد للمال فقال : « و ذلك أنا نجد صاحب المال و الحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يسارا وثروة من فاقد الجاه، والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرب بها إليه في سبيل التزلف و الحاجة إلى جاهه فالناس معينون لهم بأعمالهم في جميع حاجاته...و جميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل يستعمل فيها الناس من غير عوض فتتوفر تلك الأعمال عليه» [4].

و الرشوة و إن كانت عملا غير مقبول في جميع الشرائع و القوانين، إلا أن مجال دراستها يبقى خارجا عن إطار التحليل الاقتصادي الوضعي لأن الاقتصادي ليس من وظيفته أن يسأل من أين لك هذا؟ أما الاقتصاد الإسلامي فانه يقيم ركائزه الأساسية على حلية مصدر المال قبل أي نقاش اقتصادي آخر فالمقاربة الإسلامية أكثر واقعية و علمية من المقاربة الوضعية، لأن تكاليف الرشوة في ميدان التعاقدات الدولية تكشف مقدار التأثير السيئ للرشوة على دواليب الاقتصاد، و تشير التقارير أن الشركات الأمريكية قد قدمت كرشاوى عابرة للقومية منذ عام 1994 ما يقرب من 11 مليون دولار في التعاقدات الدولية وفقا لتقرير وزارة التجارة في سبتمبر 1994 ، و ما يقرب من تريليون دولار في سوق المشتريات السنوي في البلدان النامية في القرن العشرين [5].

إن الداودي يقترح من منطلق إسلامي معاقبة المرتشين و المثرين بغير سبب لكنه في المقابل و من المنطلق نفسه يقترح مرغبات في الصلاح و الاستقامة قبل حصول الفساد، و قد نقلنا سابقا عن الداودي قوله :« و ينبغي أن يوسع على العامل و أتباعه في أرزاقهم، و كان يقال: أغنوهم عن الخيانة فكان يفعل

---

[1] - أخرجه البخاري،ج2،ص917. مسلم،ج3،ص1463.

[2] - نفس الحديث.

[3] - الداودي،ص201.

[4] - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق،ص306.

[5] - روبرت . س ليكن، « وباء الفساد الكوني ». ترجمة شهرت العالم،مجلة الثقافة العالمية،أوت 1997،ص108.

ذلك بهم- عمر بن الخطاب- ويقول: هذا قليل لمن عمل بالحق، و كذلك كل من ولي شيئا من أمور المسلمين»[1] .

إن فرض عقوبات صارمة على فساد المسؤولين يقتضي أن يصاحبه منح مكافآت للأمناء الأكفاء منهم فعندما يحصل الموظفون الحكوميون على رواتب لائقة فأننا نشتري بذلك طبقة عازلة ضد نظام الرعاية و الرشوة، و يكتسب المسؤول شعورا بالأمان و الاحترام الذاتي ، مما يقضي على نظام" إرثية الفساد" ، هذا و يبقى الواقي الأساسي من الفساد و الرشوة من جهة نظر الداودي هو الرقابة الذاتية القائمة عن الخوف من الله سبحانه، لأن الفساد في الغالب يكون غير ظاهر و لا مصرح به ، بل قد يكون محميا بطرق شتى، و من هنا تتجلى خصيصة الربانية في الاقتصاد الإسلامي، فالوازع الداخلي أو " الضمير" الذي ينشئه الإيمان في قلب المسلم يجعل من نفسه رقيبا على نفسه ، فلا يسمح لها أن تأخذ ما ليس لها بحق، أو تأكل مال الغير بالباطل، أو تستغل ضعف الضعيف أو غفلة الغافل أو حاجة المضطر أو أزمة الغذاء أو الدواء أو الكساء في المجتمع لتربح من وراء ذلك أموالا حراما[2] .

ج- إعادة تدوير أموال المعونات المحلية و الأجنبية للجيوب الخاصة :

تشير بعض التقديرات في الوطن العربي إلى أن أكثر من 30 % من الإعانات الأجنبية لا تدخل خزينة الدولة و تذهب إلى جيوب مسؤولين أو رجال أعمال كبار ، و قد صارت هذه الظاهرة مألوفة في جميع بلدان العالم الثالث و يعجز المجتمع الدولي عن علاجها بالطرق القانونية حتى مع اكتمال الأدلة، و لعل أوضح مثال على ذلك حالة فرديناند و إيميلدا ماركوس اللذين كانا حاكمين مستبدين لجمهورية الفلبين و هي حالة تمتاز بأنها موثقة توثيقا جيدا بسبب العدد الكبير من الإجراءات القضائية الجارية الآن في الولايات المتحدة و سويسرا، لقد حكم ماركوس بلاده من قصره مدة ثلاث و عشرين سنة منذ عام 1973 و كان ينظم نهب شعبه كما يلي :

- كل سنة كان ماركوس يستولي على مئات الملايين من الدولارات من صندوق البنك المركزي و من أموال الصندوق المخصص للخدمات السرية .

- خلال عقدين من الزمن دفعت اليابان تعويضات عن احتلالها للفلبين مئات ملايين الدولارات، و كان ماركوس يستولي على قسم من كل دفعة .

- تعتبر الفلبين واحدة من الدول الخمس و الثلاثين الأكثر فقرا في العالم، و بهذه الصفة كانت تدفع لها من البنك الدولي و الوكالات الدولية المتخصصة و مؤسسات خاصة معونات مالية تقدر بعشرات الملايين كما مولت لها بملايين أخرى عدة مشاريع للتنمية و كان ماركوس و حاشيته و شركاؤه يستقطبون حصتهم من هذه الأموال .

---

[1] - الداودي،ص198.

[2] - يوسف القرضاوي،دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي،مرجع سابق،ص ص38- 39.

كان ماركوس يعرف تماما شعور شعبه نحوه و لذلك استخدم مجموعة من المصارف السويسرية في ترحيل مسروقاته، لكن ماذا كان مصير الأموال الموجودة في سويسرا و أوربا و الولايات المتحدة الأمريكية، لقد جند عشرات المحامين الدوليين الأكفاء منذ سنوات من قبل إيملدا زوجة ماركوس و عصاباتها و الجماعات الأخرى الحليفة لماركوس من أجل عرقلة الإجراءات القضائية العديدة لاسترداد الأموال بناء على طلب الحكومة الفلبينية، و لهذا لم تستطع حكومة مانيلا أن تسترد إلا جزءا ضئيلا من الأموال عام 2002 [1].

إن دور الرقابة الذاتية و صحوة الضمير و الخوف من العقاب الإلهي في مثل هذه الحالات لا ينكر ما دامت أدق القوانين و أكبر المحاكم لم تفلح في إعادة الحق لأصحابه، و قد اهتم الداودي بهذه القضية اهتماما ملحوظا فأفرد لها فصلا كاملا عنوانه : "ذكر ما يهديه أهل الكفر لأمراء المسلمين و هدايا الأمراء و الغلول و ما يجوز أخذه من الطعام و العلف" ذكر فيه أنه:« إذا أهدى الطاغية أو واحد من أهل الكفر إلى الأمير قبل أن يدرب في بلاد العدو هدية و كان ذلك مما لا سلطان له عليه فهو للمهدي إليه، و إن كان قد أدرب فما أهدي إليه كغنيمة غنمها أهل ذلك الجيش، و إن أهدى إليه أحد ممن له سلطان مسلم أو ذمي لم يجز له قبول ذلك »[2] .

يميز الداودي بمنطقه الفقهي بين ثلاثة أنواع من هدايا الأمراء- أو ما يسمى إعانات دولية بلغة عصرنا - و هي :

ج.1- الهدايا الشخصية في حالة السلم:

وهي هدايا الرؤساء مما يدخل في التصرفات الدبلوماسية و العلاقات الحسنة بين الحكام، و قد حكم الداودي بأنها جائزة للمهدي إليه لطبيعتها الشخصية و عدم ارتباطها بهيبة الدولة و مصالحها .

ج.2- الهدايا الشخصية في حالة الحرب أو التأهب للحرب:

و قد ذهب الداودي إلى رفع الصفة الشخصية عنها و اعتبارها غنيمة لأن سببها هو هيبة الجيش و فتوزع على مستحقيها بهذه الصفة .

ج.3- هدايا أصحاب السلطان من غير المحاربين من المسلمين و الذميين:

و قد حكم الداودي بعدم جواز أخذها أصلا لما فيها من شبهة الرشوة .

د- الغلول :

تحدث الداودي عن الغلول و هو في اللغة بمعنى الخيانة[3] ، و في اصطلاح الفقهاء : أخذ شيء من الغنيمة قبل القسمة و لو قل، أو الخيانة من الغنيمة قبل حوزها أو الخيانة من المغنم لأن صاحبه يغله أي

---

[1] - جون زيغلر، مرجع سابق، ص ص 118- 120.

[2] - الداودي،ص255.

[3] - يحي بن شرف النووي، تحرير ألفاظ التنبيه. (تحقيق عبد الغني الدقر)،دمشق: دار القلم،ط1 ،1408هـ،ص117.

يخفيه في متاعه أو هو السرقة من المغنم ،ويعرف ابن قدامة الغال بأنه الذي يكتم ما يأخذه من الغنيمة فلا يطلع الإمام عليه ولا يضعه مع الغنيمة، وقال النووي: أصل الغلول الخيانة مطلقا ثم غلب استعماله خاصة في الغنيمة[1] ، فعندنا معنيان لمصطلح الغلول معنى خاص و هو: الخيانة من الغنيمة، و معنى عام و هو: أخذ مال الغير خاصا كان أو عاما فيشمل السرقة و الاختلاس و أكل الأموال الناس بالباطل و قد ذكر الداودي الغلول بالمعنيين كليهما، أما المعنى الخاص فقال فيه :« روى أهل الشام أن النبي عليه السلام كان يحرق رحل من غل عقوبة له ، و استفاضت الروايات عندهم بذلك و قال عليه السلام :" الغلول عار و نار و شنار يوم القيامة "[2] ... و قيل في مدعم و قد أصابه سهم غائر : هنيئا له الجنة فقال النبي عليه السلام :" كلا، إن الشملة التي أخذ يوم خيبر لم تصبها المقاسم لتشعل عليه نارا"[3]»[4].

و أما الغلول بمعناه العام فقال فيه :« و أتى –أي النبي ﷺ قوما فيهم غلول فكبر عليهم كما يكبر على الموتى » [5].

تحدث الداودي عند عقوبة الغلول فقال : « وما روي في حرق رحال الغال و إن ثبت فإنما كان تغليظا في بعض الأحايين لا على أنه أمر راتب »[6]، أي أن عقوبة الغلول هي عقوبة تعزيرية إذا كان فيها شبهات تبعد حد السرقة، و ألحق بها الداودي عقوبة التعزير على منع الزكاة فقال :« كما روى أن من منع الزكاة أخذت و نصف ماشيته معها»[7] ، و نخلص مما قاله الداودي أن ترتيب عقوبات تعزيرية على المخالفات المالية التي لم يرد فيها حد أمر مشروع، بل لا بد منه في كثير من الأحيان لتطويق الفساد، و من هنا تبرز فكرة أخرى يتميز بها الاقتصاد الإسلامي و هي دور الدولة أو السلطة الحاكمة في الإلزام بالأخلاق و القيم عموما و في مجال الاقتصاد و المعاملات المالية خصوصا، بمعنى أن تصدر بذلك التشريعات المنظمة و القوانين الملزمة و تحدد العقوبات لمن خالف ذلك بلا عذر فمهمة الدولة من منظور إسلامي أن تحول الفكرة إلى عمل و تحول القيمة إلى قانون و أن تنقل المثاليات الأخلاقية إلى الممارسات الواقعية و أن تنشئ من المؤسسات و الأجهزة ما يقوم بمهمة الحراسة و التنمية و التطوير لهذا كله و أن تقوم بمراقبة

---

[1] - الموسوعة الفقهية،مرجع سابق،ج31،ص272.

[2] - أخرجه مالك في الموطأ،ج2،ص457. ابن ماجه،ج2،ص950. الطبراني في مسند الشاميين،ج2،ص363،و في الأوسط،ج2،ص242. البيهقي في السنن الكبرى،ج7،ص17.البزار في مسنده ،ج7،ص154. .عبد الرزاق في مصنفه،ج5،ص243.

[3] - أخرجه البخاري،ج6،ص2466.مسلم،ج1،ص108.

[4] - الداودي،ص ص255- 256.

[5] - الداودي،ص255.

[6] - الداودي،ص256.

[7] - نفس المكان.

التنفيذ بعد ذلك و مدى القيام بالواجب المطلوب أو التخلف عنه، وأن تعاقب من تعدى و خالف أو أهمل اهمالا شديدا، و أن تعمل على إقامة الفرائض و الواجبات، و أن تمنع وقوع المحرمات، و بخاصة الكبائر منها مثل الربا و الغصب و السرقة و كل ظلم و أكل لأموال الناس بالباطل[1] .

و الملاحظ في عصرنا أن أهم مظاهر الغلول يتجسد في نهب المال العام وتبديده كما أن أهم أسباب الفساد بعد غياب الوازع الديني و عدم وجود الرقابة الرسمية و الشعبية هو ترك المخالفات بدون عقاب سريع يردع الغير مما يفقد الثقة و الاحترام و الهيبة للسلطة العامة فيعم الفساد[2] .

و قد تأسست عبر التاريخ مؤسسة للرقابة و المحاسبة تشرف عليها الدولة تسمي " مؤسسة الحسبة" و الحسبة من الولايات الدينية التي يقوم ولي الأمر بمقتضاها بتعيين من يتولى مهمة :" الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه و النهي عن المنكر إذا ظهر فعله" و المحتسب : من نصبه الإمام أو نائبه للنظر في أموال الرعية و الكشف عن أمورهم و مصالحهم[3] .

و بالرغم من وجود ديوان متخصص في الحسبة بعد تطورات كثيرة مرت على تنظيم الإدارة المالية الإسلامية إلا أن وظيفة الحسبة تشترك فيها دواوين مالية و إدارية أخرى من أهمها: ديوان المظالم، و ديوان المراجعات، و ديوان الزمام ، فمثلا ينظر ديوان المظالم في تعدي الولاة على الرعية و رد الأموال التي تؤخذ بغير حق لأصحابها و يراقب ديوان المراجعات الدواوين المالية و دواوين الإدارة العامة الإسلامية ، و يراجع تصرفاتها المالية و يشرف عليها إشرافا عاما، أما ديوان الزمام فهو يماثل ديوان المحاسبة في الدولة المعاصرة حيث يدقق السجلات المالية و الدفاتر و القوائم المالية لأجهزة الإدارة العامة [4].

و قد تحدث الداودي عن فكرة الديوان بشكل عام كجهة لتنظيم شؤون الدولة و لم يقسمها كما قسمها من جاء بعده من العلماء، بل هو لم يذكر لفظ الحسبة في كتابه تماما، لكنه تحدث عن فكرة المحاسبة و ما يمكن أن نعتبره نحن من قبيل الحسبة ،لأن وظيفة الحسبة في الممارسة الإسلامية ترجع إلى عهد رسول الله ﷺ فهو الذي وضع قواعدها و أصولها بالاستناد إلى القرآن الكريم و من خلال أقواله و أفعاله، بنهيه عن المنكرات و أمره بالمعروف في مختلف المناسبات ، و ما دام حديثنا ينصب أساسا على الرقابة في الجانب الاقتصادي و المالي فسننقل ما أثبته الداودي في ذلك عن النبي ﷺ و الخلفاء الراشدين،فهو يذكر أن النبي ﷺ أسس ما يشبه الجهاز الإداري، و أسس بجانبه ما يشبه التنظيم النقابي بتعبير عصرنا، إذ

---

[1] - يوسف القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق،ص ص 442- 443.

[2] - عوف محمود الكفراوي، بحوث في الاقتصاد الإسلامي. الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية،ط1، 2000، ص ص 472- 473.

[3] - محمد بن أحمد بن الأخوة، معالم القربة في معالم الحسبة. كمبردج: دار الفنون،د.ت،ص7.

[4] - نائل عبد الحافظ العواملة،« الرقابة المالية العامة مدخل نظامي»، مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز بجدة،م2، 1990، ص62.

جعل على الناس عرفاء يمثلونهم و يرفعون إليه حاجاتهم و انشغالاتهم و ما يرضونه و ما لا يرضونه من تصرفات الإمام تجاههم يقول :« و كان للنبي عليه السلام عرفاء على الكتائب في خروجه إلى الغزو و لما قدم عليه هوازن تائبين بعد أن انتظرهم بضع عشرة ليلة فقالوا : أنت الوالد و نحن الولد، أو قالوا : أنت الولد و نحن الوالد، و أنت أوصل الناس و أبر الناس، فقال : معي من ترون وأفضل الحديث عندي أصدقه و قد انتظرتكم بضع عشرة ليلة فلم تأتوا فاختاروا إحدى الطائفتين : إما السبي و إما الأموال فقالوا : ما نعدل بالأحساب شيئا ، فمن طابت نفسه بما صار إليه فذلك و إلا كان ذلك له من أول مغنم يفيئه الله علينا ، قالوا : قد رضينا ،قال : إني لا أدري من رضي ممن سخط و لكن ارجعوا فليرفع إلي عرفاؤكم، فرفع إليه العرفاء أن قد رضوا و سلموا فأمضى لهم ذلك »[1].

و ينقل الداودي عن عمر بن الخطاب نفس الإجراء فيقول :« و كان قد جعل للناس أشياخا عرفاء لكل طائفة عريف ينظرون في أمورهم عند ضرب البعوث و عند العطاء و يرفعون إليه حجاتهم»[2] .

و قد بدأت المحاسبة المالية و المساءلة بين الخليفة و عماله بشكل واضح و منظم في عهد الخليفة عمر بن الخطاب كما بين ذلك الداودي في مواضع كثيرة من كتابه و قد تطلب الأمر حصر جميع الأموال العامة و التقيد بأوامر الخليفة المتعلقة بأوجه و مواعيد الصرف، بالإضافة إلى تسجيل جميع النفقات و الواردات في سجلات خاصة بذلك و تدقيقها عند نهاية كل سنة[3].

2- الفساد الخاص :

نقصد بالفساد الخاص الفساد المتعلق بالمال الخاص بالأفراد، أي الفساد غير المتعلق ببيت المال، أو هو ما تعلق بمعاملات الناس فيما بينهم و ما يحدث بينهم من أعمال تجارية و معاملات مالية بحيث تنتهك الضوابط الشرعية لتلك الأعمال و المعاملات، و يشمل هذا النوع من الفساد أيضا ما يمارسه الأفراد المتسلطون على من هم دونهم من الرعية على سبيل التعسف في استعمال السلطة، و سنذكر فيما يلي أهم عناصر الفساد الخاص التي ذكرها الداودي في كتابه و هي :

أ-الغصب(constraint – contrainte):

عرف الفقهاء الغصب بأنه : أخذ مال متقوم محترم من يد مالكه بلا إذنه لا خفية، فالآخذ يسمى غاصبا و المأخوذ مغصوبا[4] .

---

[1] - الداودي،ص ص156- 157.

[2] - الداودي،ص156.

[3] - نائل عبد الحافظ العواملة، مقال سابق، ص ص49- 50.

[4] - محمد علي التهانوي، مرجع سابق،ج2،ص1254.

من هذا التعريف نعرف الفرق بين الغصب و السرقة، فالسرقة تكون خفية فهي غير بادية للعيان، أما الغصب فهو أخذ ملك الغير علانية و بالقوة، و عادة ما يكون الغصب مسلطا على الضعفاء من جانب الأقوياء، فيستبد من بيدهم القوة و السلطان بأموال من هم دونهم قوة و نفوذا.

و الغصب هو الصورة الأولى التي تتداعى إلى الأذهان من أنواع أكل أموال الناس بالباطل لأن فيها أخذ أموال الغير دون رضاهم و دون مقابل، و لهذا قال الله سبحانه : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾[1]

و قد ناقش الداودي الكثير من أحكام الغصب في الفصل الذي جعل عنوانه:" ذكر الأموال التي لا يعرف أربابها و الأموال المغتصبة و ما جلا عنه أهله أو بعضهم و معاملة أهل الغصب و الظلم و من أكره على سكنى أرض مغصوبة وما يكره من المكاسب و ما يجوز" فتناول هذه الأحكام في شكل أجوبة على استفتاءات أو نوازل كما تمسى عند المغاربة ، و تحدث عن الغصب في موضع آخر فقال :« ولا خلاف بين الناس أن من غصب مالا أو أخذه بغير حق أنه دين عليه، وقد بدأ الله الدين على الميراث، وأجمعت الأمة أنه مبدأ على الوصايا، فما كان هذا سبيله لم يكن لوارث أن يأخذه وثم من هو أحق به منه علم من يستحقه أو جهل، ويطلب إن جهل فإن أيس منه كان مما أفاءه الله على المسلمين»[2]

أهم ما نستفيده من جميع كلامه هو تقرير مبدأ أن المال المغصوب هو أموال حرام و لا يزول عنه هذا الوصف و إن تداولته الأيدي و مر عليه الزمان الطويل و لو تبدل وصفه أو شكله أو استبدل بغيره فيبقى مالا حراما .

وقد ذكر المؤلف الكثير من النوازل في هذا الموضوع الذي أولاه أهمية كبرى لما رأى من آثاره السيئة في ممارسات العبيديين،إذ كانت أغلب مظالمهم من باب الغصب الذين يسمونه "الامتحان في الأموال" حسب أصول مذهبهم الإسماعيلي ، و قد بلغ استنكار الداودي لهذه التصرفات حدا كبيرا جعله يفتي بمقاطعة الغاصبين أو الشراء من الأموال التي أصولها مغصوبة، بل ذهب إلى كراهية الأكل من الزرع الذي حرثت زريعته ببقر مغصوب أو وظف في حراثته عبد مغصوب ونحو ذلك ، يقول:« و سئل عمن

[1] - سورة النساء، الآية 29.

[2] - الداودي،ص189.

اغتصب بقرا أو عبيدا فحرث بأولئك العبيد وتلك البقر أرضا حلالا بزريعة حلال هل يجوز أن يشتري منه ما رفع من ذلك الحرث؟ قال: اشتراؤه منه مكروه حتى يصلح شأنه في العبيد والبقر »[1]

ويقول أيضا: « و سئل عن قوم غصبوا أرضهم ثم قدروا على الانتصاف و قد زرعها الغاصب زمانا و وجدوا فيها زرعا قائما ، قال : أما ما وجدوه في إبان الزراعة فلهم أخذه بغير شيء يعطونه الغاصب، إلا أن يكون له إذا قلع و رمي بالأرض قيمة، فيعطي الغاصب قيمته مقلوعا بعد طرح أجرة قالعه، و يحاسب بتلك القيمة»[2] و عن الشراء من الغاصب يقول الداودي :« قيل فهل يشترى ذلك الطعام من الغاصب ؟ قال : قد أخبرتك أن الذي أقول به أن الزرع لرب الأرض، أفيجوز أن يشتري منه ما غيره أولى به منه، إلا أن يصلح أمره مع رب الأرض على أمر جائز فيجوز حينئذ أن يشتري منه »[3] .

و يشرح الداودي مذهب بعض المالكية الذين يرون إن الزرع للغاصب و أن عليه دفع كراء الأرض للمالك على سبيل التعويض فيقول :« و من يرى من أصحابنا أن الزرع للغاصب و أن عليه كراء الأرض يكرهون أن يشتري من الغاصب حتى يؤدي ما عليه لرب الأرض أو يتحلل منه »[4]

ثم يتحدث الداودي عن تبييض الأموال المغصوبة ،وهو أن يستبدل مالا مغصوبا بمال آخر بغية إضفاء المشروعية على هذا الأخير، فبين أن هذا الفعل لا يغير من الأمر شيئا، فصفة الغصب تبقى ملازمة للمال إلى أن يرد لأصحابه،يقول عن بيع المغصوب« ومن باع شيئا حراما بشيء حلال كان ما أخذ في الحرام حراما ،وكان الحرام حراما بيد آخذه إن علم ذلك »[5] ، ويقول أيضا :« فإن باع الغاصب شيئا مما غصبه بعينه و اشترى به ماشية فنتجت أو أمة فولدت أولادا فإذا أخذ بما يجب عليه فيما غصب و أداه ساغ له ما اشترى بثمنه إن كان باع ما غصب بالعين و كان عقده ما اشترى باللفظ ثم دفع ذلك العين فيه ، و إن باع ما غصب بعرض ثم باع ذلك العرض بعرض آخر فالمغصوب منه مخير في قبض عرضه إن وجده، و تفسخ البيعتان إذا كان العرضان قائمين، أو يأخذ ما بيع به عرضه و تفسخ الصفقة الآخرة، أو يجيز البيعات كلها و يأخذ العرض الآخر، فإن لم يجد عرضه فهو مخير في أخذ قيمة عرضه في قول أصحابنا يوم غصبه، و قيل له أوفر ما كانت عليه قيمته من يوم اغتصبه إلى يوم استيفائه، و إن شاء أخذ العرض الذي أخذ في عرضه و فسخ البيع الثالث، و إن شاء أخذ الثالث و مضت البيعات كلها

[1] - الداودي،ص319.

[2] - الداودي،ص ص 316- 317.

[3] - الداودي،ص317.

[4] - الداودي،ص318.

[5] - الداودي،ص191.

لأن بعض العلماء لا يرى لـه إلا أخذ عرضـه إن وجده أو قيمتـه إن فـات، و لا يـرى لـه أن يجيز بيعـه فـي شيء في الصفقات »[1] .

و من هذه التفاصيل التي ذكرها المؤلف نخلص إلى أنـه يريـد محاصـرة كل أوجـه الغصب، و كل مـا يمكن أن يحصل من الأفكار و الحيل لتبييض المال المغصوب و إضفاء صبغة الشرعية عليـه، و من هنـا نكشف أسبقية التشريع الإسلامي فـي محاربـة مـا يسمى الآن بمشكلة " غسيل الأمـوال" أو " تبييض الأموال" التي صـارت تستقطب الكثير من الأقلام للكتابة عنهـا فـي وقتنـا الحاضر فقد أصبحت مشكلة عالمية حقيقية، لقد سبق التشريع الإسلامي إلـى التأصيل لتجفيف منـابع الفساد المـالي و سد جميع الذرائع الموصلة إليه عن طريق تتبع حركـة المـال فـي جميع استعمالاته فهنـاك أحكـام لصرف العمـلات و أحكـام للبيع والشراء وأحكام للديون وأحكام للادخار وأحكام للنفاق وأحكام لانتقال المـال وقبضه وأحكام حتـى للتبرعات، و كل هذه الأحكام و الضوابط كفيلـة بالحد من انتقال الأموال المشبوهة و المحرمـة إلـى حيز التعامل و اكتساب الشرعية، نجد كل هذا في التشريع الإسلامي بدقـة، بينمـا لـيس هنـاك تعريـف دقيـق و متفـق عليـه لتبييض الأمـوال لغايـة الآن لـدى البـاحثين الاقتـصاديين و القـانونيين و الاجتمـاعيين ،إلا أن النتيجة المهمة و التي يتفق عليهـا جميع البـاحثين هـي أن تبييض الأمـوال- أو إضـفاء الـشرعية علـى المـال الحرام بالتعبير الفقهي - يرمـي إلـى تحويل ملكيـة المـال المعروف علـى أنـه ثمرة عمل جرمـي كـي يخفـى مصدره، فهو إجراء أو سلسلة من الإجراءات يظهر في نتيجتها المال بأنه آت من مصدر شرعي، و بـذلك يتمكن الأفراد أو المنظمات الجرمية من استعمال المال بحرية من دون التعرض لملاحقات قضائية.

و بالنظر إلى الطبيعة السرية لعملية تبييض المـال فإنـه مـن الـصعب تحديد قيم الأمـوال التـي تخضع لعملية التبييض سنويا ،وإن كانت هناك إحصاءات وتقديرات أولية تشير إلـى أن حجم الأمـوال القذرة التـي تخضع لعملية الغسل يقدر بمائة مليار دولار داخل الولايات المتحدة الأمريكية، وثلاثمائـة مليـار دولار فـي مختلف أنحـاء العالم،ويقدر خبـراء اقتـصاديون آخـرون أن كميـة المـال القذر المتداول الآن فـي العـالم يبلـغ حوالي ستمائة مليار دولار[2] ، و حسب تقرير للبوليس الأوربـي، يتـراوح تقدير حجم الأمـوال التـي يجـري غسلها أو تبيضها بين الخمسمائة مليار و ألف و ثلاثمائة مليار يورو سنويا، أي ما يوازي اثنين إلى خمسة بالمائة من الناتج المحلي العالمي، و يمكن لممارسة تبييض المـال إن لـم يوضـع حد لهـا أن تقوض اقتصاد الدول لما لها من أثر في توفير السيولة، و فقدان السيطرة على النقود ،و اتساع رقعة التضخم [3] ، و قد شكا فقيه تلمساني آخر - و هو محمد بن أحمد العقبـاني جاء بعد الـداودي و عـاش فـي القرن التاسـع الهجـري -

[1] - الداودي،ص318.

[2] - نادر موسى، تبييض الأموال وغسيلها كبرى الجرائم المعاصرة. عمان: دار الإسراء،ط1، 2002، ص8.

[3] - داود خير الله،« الفساد كظاهرة عالمية وآليات ضبطها»،مجلة المستقبل العربي الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت،العدد309، نوفمبر 2004، ص ص81- 82.

كثرة الفساد المتعلق بنوع من تبييض الأموال شاع في عصره و هو ترويج العملة الزائفة فقال في كتاب له يسمى :" تحفة الناظر و غنية الذاكر في حفظ الشعائر و تغيير المناكر " ما نصه :« و أقول : إن فساد سكة المسلمين و غش دراهمهم قد عم وقوعه بهذه البلاد المغربية بأسرها و لم يقطع لمادة ذلك حسم حتى كادت رؤوس أموال الناس تنقرض من أيديهم بغلاء الأسعار في كل شيء لطي العد في المبيعات بالزيوف حتى الأكرية،"فإنا لله و إنا إليه راجعون » [1] ، و انطلاقا من كون الداودي فقيها بالدرجة الأولى فقد نص على مجموعة من الأحكام الفقهية التي من شأنها منع الغصب و تدوير الأموال المغصوبة و غسلها، و أهم هذه الأحكام :

أ.1- تأثيم الأفعال المؤدية لأكل أموال الناس بالباطل :

و قد أكد الداودي على هذا الأمر مرات عدة، و ابتدأ به خطبة كتابه فقال :« فالدماء و الأموال و الأعراض بغير حق محرمات بالكتاب و السنة و الإجماع »[2] . و قد يكون هذا الإجراء غير كاف من وجهة النظر الغربية لعدم ارتباط شؤون الدنيا بالآخرة في منظومة الفكر الغربي ،و في مقابل ذلك يقوم التحليل الاقتصادي الإسلامي على ربط المصالح الدنيوية بالمصالح الأخروية، و يستمد هذا التحليل قوته من قاعدة "التوحيد" التي ينطلق منها الاقتصاد الإسلامي والتي تحدثنا عنها سابقا .

أ.2- المقاطعة الايجابية :

يعيد الداودي طرح أسلوب المقاطعة الاقتصادية في كل مرة يتحدث فيها عن الفساد، نلحظ ذلك من عناوين فصول الكتاب و من خلال استدلالاته على بعض المسائل الفقهية، فهو يعقد فصلا كاملا عن مقاطعة من يتداول المال الحرام عنوانه : ذكر ما يترك من عطاء من اتخذ مال الله دولا ومبايعتهم و الاقتضاء منهم و أشربتهم و ما يحدث لهم من الأموال" و يحث فيه على مقاطعة المعاملات المحرمة و المشبوهة فيقول مثلا :« و من كان له دين على من أغرقت التباعات و الظلامات ذمته و لا يكاد يحصي أهل التباعات و لا يغني ما بيده بما عليه و لا يقاربه، و لا يعلم منتهى ما عليه لم يجز لأحد أن يقتضي منه شيئا مما عليه، لأن الحصاص تجب في ماله فلا يجوز له أخذ شيء لا يدري هل يجب له أم لا »[3].

أ.3- الرقابة:

تحدث الداودي عن نماذج كثيرة من رقابة أولي الأمر على تصرفات الناس خصوصا عصر النبي ﷺ و الخلفاء الراشدين، و ذكر أخبارا و قصصا عن تعففهم عن أموال الناس و تنازل بعضهم حتى عن

[1] - محمد بن أحمد العقباني، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر ،مخطوط ، ورقات: 328- 329 ، نقلا عن: موسى لقبال، الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي نشأتها وتطورها . الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،ط1، 1971، ص55.

[2] - الداودي، ص63.

[3] - الداودي،ص191.

عطائهم المفروض، كما ذكر نماذج عن رقابة للمجتمع عن طريق الحسبة التي يمارسها العلماء في المجتمع حيث يحرصون على متابعة تمسك الناس بآداب الإسلام و أحكامه و يطبقون ذلك حتى على الحكام ، و من تلك الأخبار ما ذكره عن طاووس بن كيسان فقال :« و دخل طاووس على محمد بن يوسف فأخذته رعدة من البرد فأمر بطيلسان فألقي عليه، فجعل يحرك كتفيه حتى سقط ، فلما خرج قيل له : لو أخذته فتصدقت به قال : أخشى أن يأتي من يقول: أخذ طاووس، فيأخذ و لا يتصدق »[1]

و ينقل عن مالك أنه :« وعظ أبا جعفر المنصور و أمره بافتقاد أحوال رعيته فقال له : يا أبا عبد الله أليس إذا بكت ابنتك من الجوع تأمر بحجري الرحى فيحركان لئلا يسمع الجيران بكاءها ؟ فقال له مالك: و الله ما علم بهذا إلا الله، قال : فعلمت هذا و لا أعلم أحوال رعيتي»[2] .

ب-الاحتكار(Monopoly- Monopole) :

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الاحتكار و إن كانت جل تعريفاتهم تنصب على احتكار الطعام و الأقوات، فقد عرفه الكاساني بقوله :« هو أن يشتري طعاما في مصر و يمتنع عن بيعه و ذلك يضر بالناس » [3]

و عرفه النووي فقال :« هو أن يشتري الطعام في وقت الغلاء للتجارة و لا يبيعه في الحال بل يدخره ليغلو ثمنه »[4] .

و هناك من العلماء من عمم مفهوم الاحتكار على جميع أنواع السلع و ليس الطعام وحده، فقد عرفه الباجي بقوله : « هو الادخار للبيع و طلب الربح بتقلب الأسواق »[5] .

لكن مفهوم الداودي للاحتكار يتجاوز ما هو متداول عند العلماء، لأنه يقصد به مفهومه الرأسمالي المتداول الآن، فالاحتكار بهذا المعنى الاقتصادي هو عكس المنافسة الكاملة، التي تقتضي وجود ثلاثة عناصر أساسية هي:

- عدد كبير من المؤسسات تعمل في الإنتاج .
- جميع هذه المؤسسات تنتج سلعة واحدة متجانسة .
- حرية دخول و خروج مؤسسات جديدة إلى و من الإنتاج .

---

[1] - الداودي،ص223.

[2] - نفس المكان

[3] -علاء الدين الكاساني، مرجع سابق،ج 5،ص129.

[4] - يحي بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم .بيروت: دار إحياء التراث العربي،ط2، 1392هـ ،ج11،ص43.

[5] - سليمان بن خلف الباجي،مرجع سابق،ج5،ص15.

و من هنا يمكن تعريف الاحتكار بأنه : الحالة التي لا يخضع فيها نظام الإنتاج لأي من العوامل السابقة بمعنى أن الاحتكار يقوم على ما يلي:

- جهة واحدة تقوم بالإنتاج.
- إنتاج سلع ليس لها بدائل في السوق .
- عدم إمكانية دخول مؤسسات جديدة إلى السوق .

و قد نقل الداودي عن سحنون إنكاره للظواهر الاحتكارية التي كانت على عهده بصقلية فقال :« وسئل عن ما روي عن سحنون : ما فتح على المسلمين شر من صقلية »[1] و يجيب عن هذا بنقل تأويلات لهذه المقولة منها:

- «أنها لم تخمس و لم تقسم على أهل الجيش و لم يبق جميعها موقوفا لمن يأتي من المسمين كما روى من فعل عمر»[2] ،فهو ينتقد تسلط أهل النفوذ و احتكارهم لموارد الجزيرة .

- إن فتح صقلية قد قلب موازين السوق بأفريقية لأن صقلية جزيرة غزيرة الموارد كثيرة الإنتاج مقارنة بإفريقية فحدث إغراق للسوق الإفريقية بالسلع الصقلية ،مما أثر سلبا على مستوى العمالة و الإنتاج في المناطق التي راجت بها هذه السلع، نفهم ذلك من قوله: « و دخل الناس فيها و صار طعامها ينتشر في بلد إفريقية فكره سحنون ذلك لما في أصل البلد» [3] .

إن ما أنكره الداودي و سحنون من ظاهرة إغراق الأسواق الذي يؤدي إلى احتكار تام أو إلى احتكار القلة، يدل على خاصية كبيرة للاقتصاد الإسلامي هي: "المرونة و الشمولية " ففي اقتصاد بسيط لم يعرف الرأسمالية تنبأ الفقهاء بخطورة ظاهرة ارتبطت دوما بوجود الرأسمالية و حذروا من تفشيها ، بينما عجز منظروا الرأسمالية الأوائل منهم و المحدثون عن تقبل وجود ظاهرة الاحتكار فضلا عن أن يجدوا لها حلا، إذا اعتبروا دوما أن وجود السوق الحرة معناه زوال الاحتكار تلقائيا ولم يكن ممكنا بأي طريقة معقولة التوفيق بين وجود الاحتكار الذي هو قصقصة لأجنحة المنافسة و النظرية الكلاسيكية التي تعتبر الاحتكار خللا خطيرا و ترى في الوقت نفسه أنه ظاهرة استثنائية في النظام الرأسمالي ،لكن ظاهرة الاحتكار العالمي صارت من الوضوح بحيث لا ينكر وجودها إلا مكابر أو محتكر و منذ السبعينات من القرن العشرين شهد الاقتصاد الرأسمالي العالمي تغيرا بعيد المدى ، فأوضاع التجارة الدولية تتميز بسيطرة هياكل احتكار الأقلية و التجارة البينية المقفلة فيما بين الشركات المتخطية للقوميات و فروعها

---

[1] - الداودي،ص174 .

[2] - نفس المكان.

[3] - نفس المكان.

الدولية، والتي من أهم معالمها تكثيف التبادل التجاري فيما بين الدول الصناعية نفسها و ازدياد حصتها من التجارة الدولية للمنتجات تامة الصنع، و سيطرة عدد محدود منها على التجارة الدولية في السلع الغذائية الأساسية و هي الحبوب و اللحوم و منتجات الألبان، و تمثل الدول الخمس الأولى و هي ألمانيا و الولايات المتحدة و اليابان و فرنسا، و المملكة المتحدة وحدها 40% من التجارة الدولية بينما تسيطر الشركات المتخطية للقوميات على حصة النصف تقريبا من هذه التجارة الدولية كلها مما أكسبها قوة خاصة في عملية التكيف و التصحيح و تصدير الأزمة إلى البلدان النامية .

و يمكن القول إن اقتصاد العولمة قائم على فكرة الاحتكار أو " الرأسمالية الاحتكارية " لقد تم وضع صيغة أطروحة المركز التجاري العالمي (Doctrine of Global Trade Centre) من قبل ب.دراكر (Drucker.P) الاختصاصي الأمريكي في مجال الإدارة في كتابة الموسوم " عصر عدم التأكد "* و يعتقد دراكر بأن الاقتصاد العالمي المعاصر الذي يصفه "بالاقتصاد الشمولي" Global Economy يختلف عن الاقتصاد الدولي International Economy الذي كان مألوفا بالنسبة لأواخر القرن التاسع عشر و بقدر كبير بالنسبة للنصف الأول من القرن العشرين و يتميز هذا النمط الجديد من الاقتصاد كما يقول بوجود " قائمة احتياجات" عامة واحدة و نظام موحد من القيم و التفضيلات الاقتصادية في جميع البلدان يتولى قيادتها الشركات الاحتكارية العملاقة المتعددة الجنسيات[1]، إن نظرة خاطفة على ما تجنيه هذه الشركات من أرباح مقارنة بما تجنيه الأمم و الشعوب يكشف الآثار التدميرية للاحتكار، فقد بلغ إجمالي إيرادات الشركات الخمسمائة الأولى في عام 1996 أحد عشر تريليون و 435 مليار دولار، في حين بلغ مجموع الناتج المحلي الإجمالي لدول العالم في السنة السابقة لها(1995) أكثر قليلا من 27.8 تريليون دولار و كان الناتج المحلي الإجمالي للولايات المتحدة الأمريكية 6 تريليونات و 952 مليار دولار أي أن إيرادات هذه الشركات يمثل 164% من الناتج المحلي الإجمالي للولايات المتحدة الأمريكية و 41% من الناتج المحلي الإجمالي للعالم كله ، نفهم من هذا لماذا حرم الإسلام الاحتكار و لم اتفق الفقهاء المسلمون على مناهضة الاحتكار بجميع أنواعه بما في ذلك اتفاق المنتجين ضد المستهلكين الذي يطبع الرأسمالية المعاصرة ، قال ابن القيم :« منع غير واحد من العلماء كأبي حنيفة و أصحابه –القسامين الذين يقسمون العقار و غيره بالأجرة أن يشتركوا فإنهم إذا اشتركوا و الناس يحتاجون إليهم اغلوا عليهم الأجرة ...و كذلك اشتراك كل طائفة يحتاج الناس إلى منافعهم ...و أيضا فإذا كانت الطائفة التي تشتري نوعا من السلع أو تبيعها قد تواطؤوا على أن يهضموا ما يشترونه فيشترونه بدون ثمن المثل و يبيعوا ما يبيعونه بأكثر من ثمن المثل و يقتسموا ما يشتركون فيه من الزيادة كان إقرارهم على ذلك معاونة لهم على

---

* Age of Discontinuity : Guide for our Changing Society

[1] - أ.أ. ميرونوف، الأطروحات الخاصة بالشركات المتعددة الجنسيات.(ترجمة علي محمد تقي عبد الحسين القز ويني)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية،1986، ص ص111- 112.

الظلم و العدوان و قد قال تعالى:﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ ﴾[1] و لا ريب أن هذا أعظم إثما وعدوانا من تلقي السلع و بيع الحاضر للبادي و من النجش »[2].

ج- تجارة ذوي النفوذ و السلطان :

يمثل استعمال النفوذ و التحكم في اتخاذ القرار شكلا آخر من أنواع الفساد الاقتصادي إذ كثيرا ما يستعمل جاه السلطة و قوتها استعمالا تعسفيا لصالح فئة معينة تمارس نشاطا تجاريا و اقتصاديا يمنحها امتيازا لا يتوفر لغيرها ،ما يؤدي في الأخير إلى ابتزاز أموال الناس باحتكار نشاط معين أو الدخول معهم في منافسة غير متكافئة أو قمع المنافسين بالقوة ، أو إجبار الناس على بيع ما في أيديهم بأثمان بخسة و قد تحدث الداودي عن هذه الظاهرة فقال :« و إذا اشترى المتسلط المتعسف ممن هو في قهرته فإن كان هو المبتدئ لطلب الاشتراء فالبائع منه - إذا أمن- مخير في إمضاء البيع أو رده و أخذه بما اغتل لأنه كالغاصب و إن كان البائع هو الذي ابتدأه و سأله أن يشتري منه و لم يكن في شيء من أمرهما قهر و لا خوف و لم يشتر بعرض حرام فاشتراؤه جائز »[3] .

إن الداودي يضع ضابطا مهما للمعاملات الاقتصادية و المبادلات التجارية و هو خلوها من الإكراه و القهر و التعسف في استعمال السلطة، فبين أن وجود شيء من هذا في أي تعامل يجعله كالغصب لعدم وجود تكافؤ في الحظوظ و فرص التعامل و قد ناقش هذه الفكرة جيدا ابن خلدون في مقدمته في فصل جعل عنوانه : "في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية" و ذكر أن في ذلك : « مضايقة للفلاحين و التجار في شراء الحيوان و البضائع و تيسير أسباب ذلك، فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، و إذا رافقهم السلطان في ذلك و ماله أعظم كثيرا منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، و يدخل على النفوس من ذلك هم و نكد، ثم أن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرض لها غضا أو بأيسر ثمن إذ لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه »[4].

و ما ذكره ابن خلدون من تجارة السلطان المقصود به التجارة لصالح الدولة بأن يقوم السلطان بممارسة التجارة و الاستثمار لصالح الخزانة العامة فبين ابن خلدون عاقبة ذلك على النشاط الخاص،

---

[1] - سورة المائدة،الآية2.

[2] - ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية مرجع سابق،ص359.

[3] - الداودي،ص191.

[4] - عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق،ص220.

و لعل الأمر يزداد سوء إذا كان الاستثمار يتم تحت غطاء الدولة و هيبتها و ليس لمصلحة الخزينة العامة بل لفائدة أفراد نافذين و هو ما عناه الداودي بشكل خاص، و لا يزال النفوذ سببا للثراء على حساب المجتمع حتى في أكثر الدول ديمقراطية و ليبرالية و قد توضع قوانين أو تبدل لخدمة أغراض شخصية لأفراد معينين، و على سبيل المثال كتب الصحفي الأمريكي غريغ بالاست أنه :« في الأيام الأخيرة من إدارة بوش الأب قامت الإدارة الداخلية بتغيير استثنائي و لكن غير ملحوظ كثيرا في إجراءات قانون التعدين للعام 1872 قانون عصر البحث عن الذهب الذي سمح لأولئك البائسين من المنقبين عن الذهب بمقاليهم القصديرية و بغالهم أن يتشبثوا بحقهم في قطع أرضهم الصغيرة. أطلقت الإدارة إجراء عاجلا لصالح شركات التعدين سمح لشكة "باريك" بادعاء امتلاك أكبر اكتشاف للذهب في أمريكا، و استطاعت باريك أن تتم رخصتها بامتلاك المعدن النفيس في حالته الخام الذي قدر ثمنه بعشرة مليارات دولار، و تدفع مقابل ذلك لوزارة المالية الأمريكية أقل بقليل من عشرة آلاف دولار، و وفقا لخبراء من مركز السياسة المعدنية في واشنطن العاصمة وفرت باريك و خسر دافعوا الضرائب الأمريكيون مليار دولار تقريبا .

و بعد توليه منصبه دعا وزير داخلية بيل كلينتون الجديد بروس بابيت ادعاء شركة باريك ب :" أكبر سرقة للذهب منذ أيام بوتش كاسيدي" مع ذلك و لأن الشركة اتبعت العملية السريعة التي وضعت لأجلها تحت إدارة بوش، استطاعت أن توقع بابيت بالقانون، و لم يكن أمام كلينتون خيار إلا إعطاءهم منجم الذهب في الوقت الذي حصل فيه الشعب على المهوى (فتحة المنجم) »[1].

و يضيف بالاست :« تقول شركة باريك بأنه لم يكن لها أي اتصال من أي نوع مع الرئيس أثناء تغيير القانون، في الحقيقة كان هناك دائما مكان لبوش الكبير في قلب باريك و مكان على سجل رواتبها أيضا، في العام 1995 استخدمت باريك الرئيس السابق – بوش الأب – كمستشار فخري أعلى للهيئة الاستشارية الدولية لشركة تورنتو ... تنكر باريك بشدة أنها عينت بوش لاستخدامه من أجل إجراء اتصالات مع زعماء آخرين في العالم هو يعرفهم أو مع من يمكن أن يقدموا مساعدة كبيرة للشركة، و مع ذلك في أيلول من العام 1996 كتب بوش رسالة لإقناع الديكتاتور الإندونيسي سوهارتو بإعطاء باريك امتيازا ساخنا للتنقيب عن الذهب »[2].

وهكذا فإن اجتماع السلطة و المال مع غياب القيم والوازع الديني هو سبب الفساد المستشري في كثير من البلدان حيث يحتل فريق صغير من كبار أصحاب النفوذ و المال مفاصل الفروع الاقتصادية لأي بلد

---

[1] - غريغ بالاست، أفضل ديمقراطية يستطيع المال شراءها.بيروت: الدار العربية للعلوم،ط1، 2004 ،ص99.

[2] - المرجع نفسه،ص100.

و تصبح لهذه الفئة قدرة على بسط سيادتها ضمن مراكز اتخاذ القرار، و هذه الفئة هي التي تطلق عليها الكلمة اليونانية المتداولة " الأوليغارشيا " أي حكم القلة[1] .

[1]- صموئيل عبود، خمس مشكلات أساسية لعالم متخلف. بيروت: دار الحداثة،ط1، 1984، ص219.

المبحث الثاني

أخلاقيات النظام المالي عند الداودي

من أخلاقيات النظام المالي في الإسلام أن المجتمع والدولة متكاملان في أداء واجبهم تجاه الأفراد، فما تعجز الدولة عن توفيره يوفره المجتمع، والدولة بما لها من سلطة وهيبة تشرف على ضمان الحقوق و إشاعة قيم التكافل والتعاون ، وسنعرض لهذين الدورين في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: الضمان الاجتماعي

نقصد بكلمة الضمان الاجتماعي ما تقوم به الدولة وتضمنه من حقوق تجاه أفراد المجتمع، خصوصا ما تعلق بتوفير الحاجات الأساسية، ويعبر الفقهاء عن حق الضمان الاجتماعي باصطلاح حد الكفاية تمييزا له عن حد الكفاف ، بمعنى أن لكل فرد احتياجات ضرورية للمعيشة، مما يختلف باختلاف الزمان والمكان، فإن لم تسعفه ظروفه الخاصة بسبب خارج عن إرادته كمرض أو شيخوخة أو عجز عن توفير المستوى اللائق لمعيشته تكفلت له الدولة بذلك من أموال الزكاة أو من موارد أخرى[1] ،وقد تحدث الداودي عن حد الكفاف فقال :« إن الفضل في الكفاف» [2] ومقصود المؤلف من مصطلح الكفاف يختلف عما هو مشهور عند العلماء بهذا اللفظ،،فحد الكفاف عند الداودي يقابله حد الكفاية عند غيره من الفقهاء، وحد الكفاف عند غيره يقابله حد الفقر عند الداودي، فحد الكفاف إذن هو المنزلة الوسطى بين الغنى والفقر لدى المؤلف، أو هو الوضع الذي ينتقل فيه الفرد من دائرة الفقر ليتدرج نحو الغنى، ويستدل الداودي على أفضلية حد الكفاف (الكفاية) بمجموعة من الأدلة منها قوله تعالى ﴿ وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ فَتَقۡعُدَ مَلُومًا مَّحۡسُورًا ﴾[3] ويقول أيضا: « ولم يأت شيء من الحديث فيما علمناه أن النبي ﷺ كان يدعو على نفسه بالفقر، ولا يدعو بذلك على أحد يريد به الخير، بل كان يدعو بالكفاف ويستعيذ من فتنة الفقر وفتنة الغنى »[4] .

ويتضح مقدار حد الكفاية عند الداودي بما ذكرناه عن القدر الذي يعطى منه الفقير من الزكاة لأنها الوسيلة الأولى التي تملكها الدولة لتوفير حد الكفاية للناس، يقول:« قيل يعطى حتى يبلغ الحد الذي تجب

---

[1]- محمد شوقي الفنجري، نحو اقتصاد إسلامي.جدة: شركة مكتبات عكاظ،ط1 ،1981،ص41.

[2]- الداودي،ص341.

[3]- سورة الإسراء، الآية 29.

[4] -الداودي ص348.

عليه الزكاة »[1] ، أي يعطى نصابا كاملا، وهو الحد الأدنى للغنى، وقد يكون حد الكفاية أكثر من ذلك إذا كان الغرض من العطاء هو توفير رأس مال مناسب لبدء عمل يستغنى به عن الزكاة، يقول المؤلف:« وقيل إن أعطي ذلك في دفعة واحدة فلا بأس أن يعطى أكثر مما تجب فيه الزكاة »[2] .

وإذا أردنا أن نقارن بين مفهوم الكفاية في الاقتصاد الوضعي ومفهومها في الاقتصاد الإسلامي يكفي أن نعرف أن حد الكفاف (Minimum vital) في الاقتصاد الكلاسيكي هو الوضع الطبيعي للعامل وليس للبطال، ويعرف حد الكفاف عند الكلاسيك بأنه الحد الأدنى للأجر الذي يكفي لحفظ صحة العامل وقوته الإنتاجية فحسب، ففي إحدى عباراته يقول آدم سميث: « أن الطلب على الرجال مثل أي طلب على سلعة أخرى »[3] ويقرر ريكاردو أن الأجور تتحدد بمستوى الكفاف وأجر الكفاف هو الأجر الذي يكاد يكفي العامل لضمان معيشته[4] .

وإذا كان حد الكفاف هو الحالة الطبيعية للفرد في الاقتصاد الكلاسيكي، فإن الاقتصاد الإسلامي يرى حد الكفاية هو الحد الطبيعي لدخل الفرد، فكل نزول تحت هذا الحد يعتبر دخولا في حالة الفقر، لذا اتفقت كلمة الفقهاء على أن من لم يملك نصابا فهو فقير يعطى من الزكاة.

ومن هنا نخلص إلى نتيجة مهمة وهي أن المشكلة الاقتصادية في الإسلام لم ترتبط منذ البداية بهدف توفير الضرورات الأساسية للعيش وإنما بهدف رفع مستوى المعيشة وتحسينها، وهو ما انتهى إليه الفكر الاقتصادي الحديث معبرا عنه باصطلاح "الرفاهية الاقتصادية " أو" دولة الرفاه"[5] ، وإن كان هذا الفكر يلقى تراجعا كبيرا في ظل اقتصاد السوق والعولمة الاقتصادية.

والواجب على الدولة من منظور إسلامي توفير حد الكفاية للجميع، فلا يكفي أن تقف موقفا سلبيا أمام المشاكل الاجتماعية، بل تطالب بأن تساهم مساهمة ايجابية في حل هذه المشاكل، فالمجتمع لا يخلو من فقراء وأغنياء، وهدف التشريع الإسلامي هو سد حاجة الفقراء جميعا، لذلك شرع النظم الكفيلة للقضاء على ظاهرة الفقر، وفرض حقوقا كثيرة وجهها لعلاج هذه المشكلة[6].

وقد تحدث الداودي عن الوسائل التي تتخذها الدولة لتحقيق حد الكفاية للمجتمع، وهي تنقسم إلى قسمين:

- قسم يشمل النفقات العادية للدولة ضمن حدود إيراداتها كنفقات الفيء ومصارف الزكاة.

---

[1] -الداودي ص280.

[2] - الداودي ص281.

[3] - عبد الرحمن يسري أحمد،مرجع سابق،ص 198.

[4] - المرجع نفسه ص216.

[5] - محمد شوقي الفنجري، الإسلام والمشكلة الاقتصادية. مرجع سابق، ص 26.

[6] - محمد فاروق النبهان،مرجع سابق، ص 385.

- وقسم آخر يتناول النفقات الإضافية التي تتحملها الدولة خارج إطار إيراداتها ونفقاتها العادية.

وهنا يبرز الجانب الأخلاقي في النظام المالي الإسلامي ، إذ لا تقف الدولة موقف الحارس والمتفرج على ما يحدث ضمن إقليمها، بل تبذل أقصى ما تستطيع لتفعيل الأفراد وتحقيق الرفاه في المجتمع، و يعدد الداودي الحقوق التي تلزم بها الدولة الأفراد خارج مصارف الزكاة التي هي المورد الأساسي للضمان الاجتماعي في الإسلام ، وأهم هذه الحقوق:

1- فك أسرى المسلمين:

لا يدخل فك الأسرى ضمن إشباع الحاجات المادية بقدر ما يتعلق بحفظ جانب معنوي هو كرامة الإنسان، وهو جانب لا يدخل مجال الدراسة الاقتصادية في التحليل الاقتصادي الوضعي لأن هدف هذا الأخير ينصب على إشباع الجانب المادي فحسب، بينما يهدف الاقتصاد الإسلامي إلى إشباع الحاجات المعنوية جنبا إلى جنب مع الحاجات المادية ، فغايته تحقيق التوازن في حياة الإنسان في جميع نواحيها المادية والمعنوية، يقول الداودي:« وفرض على المسلمين أن يفكوهم-الأسرى- ثبت عن النبي عليه السلام أنه قال : "فكوا العاني"[1] وهو الأسير، قال أصبغ : وذلك على المسلمين و لو أتى على جميع أموالهم»[2] ، وهذا الالتزام يستمد قوته من قاعدة أولوية حقوق الجماعة على حقوق الأفراد، لأن فك أسرى المسلمين واجب على جميع الأمة مهما كلف ذلك من أموال، و لأن كرامة هؤلاء الأسرى من كرامة الأمة الإسلامية، وكرامة الأمة فوق الحرمة الخاصة لأموال الأفراد[3] .

لكن الفقهاء ضبطوا هذا التوظيف الزائد على الواجبات المالية المقررة كي لا يتجاوز به حده ، ومن جملة ما وضعوه من ضوابط :

أ- أن يخلو بيت مال المسلمين من الأموال:

قال النووي:« فجهاد الأجناد مقابل بالأخباز المقررة لهم، ولا يحل أن يؤخذ من الرعية شيء مادام في بيت المال شيء من نقد أو متاع أو أرض أو ضياع تباع، أو غير ذلك»[4] ، وقال ابن عابدين:« والمال الموظف لتجهيز الجيش وفداء الأسرى إذا لم يكن في بيت المال شيء وغيرهما مما هو بحق، فالكفالة به جائزة بالاتفاق لأنها واجبة على كل مسلم موسر بإيجاب طاعة ولي الأمر فيما فيه مصلحة المسلمين، ولم يلزم بيت المال أو لزمه ولا شيء فيه، وإن أريد بها ما ليس بحق

---

[1] - أخرجه البخاري،ج3،ص1109،ج5 ،ص1984، ج6،ص2624.أحمد،ج4، ص406. الدارمي،ج2،ص294.

[2] - الداودي ، ص 304.

[3] - يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات. بيروت : مؤسسة الرسالة، ط 1 ، 2000 ، ص ص 151-152.

[4] - عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي،1967،ج2،ص99.

كالجبايات الموظفة على الناس في زماننا ببلاد فارس على الخياط والصباغ وغيرهم للسلطان في كل يوم أو شهر فإنها ظلم »[1] .

ب- **أن لا يتجاوز حد الضرورة:**

أي أن يكون الأخذ من أموال الناس بقدر الحاجة، وهي هنا تخليص أسرى المسلمين، فلا يؤخذ أكثر من ذلك لأن أخذ أموال الناس من باب الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها [2].

2- كفالة الضروريات الأساسية التي تقوم عليها الحياة:

يقول الداودي :« ومن ذلك أن يحتاج الرجل ولا يجد ما يقيمه فحق على من علم ذلك منه أن يعطيه ما يقيم به شأنه، وله أن يأخذ ذلك منه كرها، وان يختفي به إن لم يقدر عليه إلا بذلك» [3]

إن توفير ضروريات الحياة من مأكل وملبس واجب مفروض على المجتمع والدولة معا، وتكاد تتفق كلمة الفقهاء على أن من احتاج إلى ما يسد به رمقه فإنه يأخذه من ملك الغير ولو بغير إذنه، قال ابن فرحون:« إذا نزلت برجل مخمصة ووجد طعاما مع رجل فساومه فيه فلم يبعه منه واستطعمه فلم يطعمه فإنه يجوز له قتاله فإن مات رب الطعام فدمه هدر، وإن مات الجائع وجب القصاص، وإن أخذه منه قهرا فعليه قيمته»[4] ، وذهب ابن تيمية إلى أن إطعام الجائع وكسوة العاري من فروض الكفاية وقد يتحولان إلى فرض عين إذا لم يقم به أحد، ويرى أن كفاية المحتاجين تجب أولا في أموال الزكاة، ثم في أموال الفيء وبيت المال إذا فضل شيء عن المصالح العامة فإن لم يفضل شيء لا يعطون من أموال الفيء والمصالح بل تتحول مسؤولية كفايتهم إلى المجتمع مباشرة ، يقول: « من قال إن أموال بيت المال على اختلاف أصنافها مستحقة لأصناف منهم الفقراء، وأنه يجب على الإمام إطلاق كفايتهم من بيت المال فقد أخطأ، بؤ يستحقون من الزكاة بلا ريب، وأما من الفيء والمصالح فلا يستحقون إلا ما فضل من المصالح العامة وقدر أنه لم يحصل لهم من الزكوات ما يكفيهم وأموال بيت المال مستغرقة بالمصالح العامة كان إعطاء العاجز منهم عن الكسب فرضا على الكفاية، فعلى المسلمين جميعا أن يطعموا الجائع ويكسوا العاري، و لا يدعو بينهم محتاجا ، وعلى الإمام أن يصرف ذلك من المال المشترك الفاضل عن المصالح العامة التي لابد منها »[5] .

---

[1] - محمد أمين ابن عابدين، مرجع سابق،ج5،ص330.

[2] - وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية. بيروت: مؤسسة الرسالة ، ط4، 1988، ص250 .

[3] - الداودي، ص 304

[4] - إبراهيم بن علي ابن فرحون ، تبصرة الحكام في مناهج الأقضية وقواعد الأحكام. بيروت: دار الكتب العلمية،د.ت،ج2،ص194.

[5] - عبد الحليم بن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية. ،ج28، ص576. دون بيانات.

3- تعيين الأكفاء على المال العام:

إن الكفالة والرعاية التي تقوم بها الدولة تجاه الأفراد لا تتم إلا بعد أن تقوم بواجب آخر هو منع الظلم والاستغلال في توزيع المال العام، وتعامل الناس فيما بينهم كمنع المتسلطين على أموال الناس والمرابين والمحتكرين والمتهربين من دفع الزكاة وسائر أنواع المظالم المالية كبخس العمال أجورهم العادلة التي يستحقونها ، ومنع إنتاج الأشياء الضارة ، وبعد أن تقيم العدل فلا تفسح المجال لتميز أناس على غيرهم بمزايا يختصون بها دون الآخرين، بعد هذا كله تنهض الدولة بعبء من يحتاجون إلى الكفالة والرعاية بعد أن عجزوا عن الكسب في إطار العدالة التي هيئت لهم أسبابها والمساواة التي حققت لهم شروطها[1]

وقد ذكر الداودي نماذج عملية لهذا الدور من سيرة الخلفاء الراشدين، ومن ذلك أن عمر بن الخطاب نظر في أمر شرحبيل بن حسنة فلم يرى له قوة على الإمارة فعزله، فقال له خاليا: يا أمير المؤمنين إن عزلك شين فاعذرني في الناس، فخطب الناس فقال : إني لم أعزل شرحبيل لسخطة و لا لخيانة ، ولكني وجدت من هو أقوى على عمله منه فلم يسعني إلا عزله ، ولو علمت غير ذلك ما عزلته [2]

المطلب الثاني: التكافل الاجتماعي

عادة ما ينظر إلى التكافل الاجتماعي على أنه من وظيفة المجتمع وليس من مسؤولية الدولة ، فلا تتحمله خزينة بيت المال ، وبالتالي فإن دراسته تتم خارج إطار المالية العامة ، وقد يكون لهذه النظرة ما يبررها إذا تناولنا الأمور بشكل مجزأ بحيث نفصل القضايا عن بعضها البعض، لكننا حين ندرس الاقتصاد الإسلامي كنظام و نسق يكمل بعضه بعضا، وندرك أن وظيفة المال العام في الأخير هي إشباع حاجات الأفراد، وأن التكافل الاجتماعي يكمل وظيفة الدولة ويسد الثغرات التي يعجز بيت المال عن سدها بدافع ذاتي ودون إرغام من أحد .

وأهم جوانب التكافل الاجتماعي التي تحدث عنها الداودي:

1- نفقة الأقارب:

للنفقات في الإسلام ثلاثة أسباب شرعية وهي: الملك والنسب والزواج، و مثال الإنفاق بسبب الملك ما ينفقه الفرد على الحيوان المملوك أو النبات المملوك أو الشيء المملوك لصيانته وحفظه، وهذا لا يعنينا الآن، إنما يعنينا السببان الأخيران وهما النسب والزواج، فهما سبب جميع أنواع القرابات، والإنفاق الشرعي كما عرفه الفقهاء:« هو الإدرار على المنفق عليه بما فيه بقاؤه ونفعه، أي بما يدفع عنه المرض

[1] - محمد المبارك ، نظام الإسلام: الاقتصاد مبادئ وقاعد عامة. دمشق : دار الفكر،د.ت، ص 141.

[2] - الداودي ص ص 196-197.

ويقويه على العبادة والعمل من غذاء ودواء وكساء وسكن وزواج (الحوائج الأصلية)، دون إسراف ولا تقتير ولا وقوع في حرام »[1]

وتعيين النفقة يكون إما بحكم القاضي أو برضى من له النفقة ومن عليه النفقة ، أي باتفاقهما[2] ،وقد ذكر الداودي كيف قضى النبيﷺ لهند بنت عتبة بأن تأخذ من مال زوجها أبي سفيان ما يكفيها وأولادها بالمعروف، ونبه إلى أن النفقة تشمل الصغير والكبير بحسب الحاجة لا بحسب السن فقال:« واختلفوا في الولد الكبير الصحيح يعطيه الأب من زكاته فقول من رأى أن النفقة تسقط عن أبيه ببلوغه يقول يجزيه ، ومن رأى أنها تلزمه لقول النبي عليه السلام لهند حين قالت له :" إن أبا سفيان رجل مسيك، فهل لي أن آخذ من ماله سرا فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[3]، ولم يستثن كبيرا ولا صغيرا»[4]

يفهم من هذا أن النفقة تتبع حاجة المنفق عليه من جهة ، وقدرة المنفق من جهة أخرى، وأن القريب الفقير له حق طلب نفقته من قريبه الموسر مادام محتاجا إلى النفقة، ولا يجوز أن يتجاوز بذلك الحد المعروف ، ويسقط هذا الحق إذا اغتنى المنفق عليه ، والمعتبر في حد الغنى هو حد الكفاية كما تناولنا ذلك سابقا ، فإذا أدى المنفق لمن له النفقة ما يحتاجه ثم تجددت حاجته مرة أخرى فعلى المنفق أن يؤدي نفقة أخرى بدوره لأن هذه النفقة ليست بعوض عن أي شيء، وإنما هي صلة ومعاونة وتكافل أسري[5] .

2- كفالة المعوزين:

الإسلام لا ينظر إلى الفقراء و المعوزين على أنهم طبقة في المجتمع ، فالمعتبر أن الفقر ظاهرة غير صحية ينتظر علاجها من طرف المجتمع والدولة معا حتى تزول نهائيا أو تخف آثارها عل الأقل، وحتى لا ينشأ الصراع الاجتماعي والحقد بين الفقراء والأغنياء يرسي الإسلام تعاليم تحث الأغنياء على التواصل الدائم مع الفقراء ومواساتهم ولو بالقليل، يقول الداودي: «... ومنه إعطاء السائل إن صادف شيئا موضوعا، كان حقا على المسؤول أن يعطيه منه وإن لم يجد شيئا حاضرا وعلم المسؤول أن ليس له شيء يقيمه وجب عليه أن يعطيه ما يعينه، وإن لم يعلم حاله فليقل له قولا سديدا، وعلى من حصد زرعا أو وجد

---

[1] - رفيق يونس المصري، أصول الاقتصاد الإسلامي. دمشق: دار القلم ،ط3، 1999 ،ص227.

[2] - روحي أوزجان، « نظام نفقات الأقارب في الفقه الإسلامي». جدة: جامعة الملك عبد العزيز، بحوث مختارة من المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الإسلامي،ط1، 1985، ص55.

[3] - أخرجه البخاري،ج2،ص868، ج 3،ص1390،ج 5،ص2051، ج6،ص2448، ج6،2617. مسلم،ج3،ص1339.

[4] - الداودي،ص ص300- 301.

[5] - روحي أوزجان، مقال سابق،ص68.

ثمرة أن يواسي منها من حضره، وذكر أنه معنى قوله تعالى:﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾[1] وأنه غير الزكاة، وقال بعضهم : وعليه ترك ما أخطاه الحاصدون، وكان بعض العباد يتحرون أقواتهم من هذا، وروي أنه نهى عن الجذاذ بالليل فقيل: إنه لما يقطع عن المساكين في ذلك من الرفق»[2]

و بهذا الصدد تحدث الداودي كثيرا عن ظاهرة التسول فأفرد لها فصلا كاملا وقد عالج هذه القضية من جانبين

أ- **تشخيص ظاهرة التسول:**

اعتبر الداودي المسألة ظاهرة مرضية تظهر في المجتمعات التي تنخفض فيها قيمة العمل، ولهذا افتتح المؤلف الحديث عن هذه الظاهرة بقوله تعالى : ﴿ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ﴾[3] ، ثم ساق بعد ذلك جملة من الأحاديث النبوية التي تحث على العمل وتعتبر التسول أضيق أبواب الرزق، و في بعضها وعيد شديد لمن اتخذ المسألة ديدنه دون أن يحاول طرق أبواب الرزق المشروعة، ويبين الداودي الظروف التي تباح عندها المسألة فيقول: « والمسألة المحرمة أن يسأل بمعنى الفقر من ليس بفقير أو يظهر من الفقر أكثر مما هو به»[4]

ب – **علاج ظاهرة التسول:**

يرى الداودي أن المبادرة بمساعدة الفقراء وأهل الخصاصة كفيلة بمحاصرة ظاهرة التسول قبل أن يضطر الناس إليها، لهذا يفرق الداودي بين المعونة التي تأتي عن غير مسألة وما تأتي عن طريق السؤال، فالأولى لا حرج فيها خلافا للثانية وفي هذا السياق يقول الداودي: « و دخل - النبي ﷺ - فقرب إليه طعام فقال ألم أرى البرمة تفور بلحم ؟ فقيل: إنه شيء تصدق به على بريرة، وأنت لا تأكل الصدقة، فقال: هو عليها صدقة ولنا هدية "[5] ،وأعطي شيئا فقيل: "أليس قد قلت لنا: إن خيرا لأحدكم أن لا يأخذ من أحد شيئا ؟ فقال: إنما ذلك كان عن مسألة، وأما ما كان عن غير مسألة فإنما هو رزق يرزقكه الله"[6]، وقال

[1] - سورة الأنعام،الآية141.

[2] - الداودي،ص304.

[3] - سورة البقرة، الآية273.

[4] - الداودي،ص337.

[5] - أخرجه البخاري،ج2،ص910. مسلم،ج2،ص755.

[6] - أخرجه مالك في الموطأ،ج2،ص998.

عمر: و الله لا أسأل أحدا شيئا، ولا أرد ما أتاني من غير مسألة ،وقال النبي عليه السلام لأصحابه:" اشفعوا تؤجروا ويقضي الله على لسان نبيه ما شاء"[1]»[2] ،وإنما هاجم الإسلام ظاهرة التسول لأنه يشجع على قيم تعرقل التنمية أبرزها احتقار العمل وبذل الجهد فضلا عن رذائل أخرى ترتبط بها كالكسل والخمول والعجز والطمع فيما بأيدي الناس، إضافة إلى فقدان خلق الصبر على مشقة الكسب والتطوير والترقي لذا يقترح أحد الباحثين في الاقتصاد الإسلامي" نظرية الصبر" كمفتاح للتنمية البشرية والاقتصادية من منظور إسلامي فيقول: « إن التنمية بحاجة كبيرة إلى الصبر الإيجابي فلماذا لا نظيف نظرية الصبر إلى النظريات الأخرى للتنمية ؟ يبدو أن علماء التنمية قد تحدثوا عن القيم المعرقلة للتنمية،و لكنهم أغفلوا – ويا للأسف- الحديث عن القيم المسهلة للتنمية وعلى رأسها الصبر»[3] .

---

[1] - أخرجه البخاري،ج2،ص520. مسلم،ج4،ص2026.

[2] - الداودي،ص338.

[3] - رفيق يونس المصري، الإعجاز الاقتصادي للقرآن الكريم.دمشق: دار القلم،ط1 ،2005، ص59.

الخاتمة

من خلال الدراسة التي قمنا بها لكتاب الأموال للداودي ومعالجة أهم القضايا التي تناولها تبين لنا أن الكتاب يعتبر من أهم مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي و هو جزء لا يتجزأ من النظرية العامة في الاقتصاد الإسلامي التي عرفت تطورا كبيرا في عصرها حيث أدى ذلك التطور إلى بلوغ الحضارة العربية الإسلامية أعلى المراتب العلمية في الزمان والمكان اللذين طبقت فيهما، وقد احتوى على كثير من المعالجات الاقتصادية والبراهين النظرية حول قضايا أساسية في الاقتصاد الإسلامي، من ذلك تأصيله للافتراضات المعرفية للتحليل الاقتصادي الإسلامي، فهو لا يعالج أي قضية بعيدا عن توجيه النظرية المعرفية الإسلامية التي وضع أسسها الفقهاء والأصوليون والمحدثون، فضلا عن نقده للواقع المنحرف عن هذه التوجيهات والقيم التي سطرها في كتابه ، أما أهم القواعد الاقتصادية التي بثها الداودي في كتابه فهي:

- قاعدة المرجعية الإسلامية:

فالتحليل الاقتصادي الإسلامي يستمد أصوله من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة إضافة إلى جهود العلماء المستنبطة من هذين المصدرين.

- قاعدة التوحيد:

الاقتصاد الاسلامي يهدف إلى تحقيق التوازن في حياة الفرد، ليس من جانبه المادي فحسب كما هو هدف الاقتصاد الوضعي، بل من الجانب المعنوي أيضا ويتمثل ذلك في إشباع الرغبات الروحية والنفسية لدى المؤمن من خلال ربطه بربه وبالآخرة، حتى لا يطغى السلوك المادي على نمط حياة الناس.

- قاعدة المشروعية:

في الاقتصاد الوضعي ليس هناك أي معنى لمفهوم الحلال والحرام، لأن طبيعة التحليل الوضعي تتنافى وفكرة توجيه البحث بفرضيات قيمية، خلافا للبحث في الاقتصاد الإسلامي الذي يقيم حلقة بحثه في إطار الحلال والمشروع ، ويستبعد أي نقاش يبنى على مقدمات يرفضها الإسلام فالمعاملات الربوية مثلا غير مقبولة في الاقتصاد الإسلامي مهما بدت ذات فائدة وعائد عند البعض.

- قاعدة قوة الاقتصاد لا اقتصاد القوة:

بين الداودي بوضوح أن القوة والغلبة العسكرية ليست بسبيل طبيعي لإقامة اقتصاد قوي ،إذ الحرب في الإسلام لم تشرع إلا لصد العدوان وإلا تحول الأمر إلى استعمار يرفضه الإسلام ويقاومه بشدة.

- قاعدة بسط الرزق بقدر محدود قصد الاختبار:

تحدث الداودي عن حكمة التفاوت في الأرزاق وبين أن الله سبحانه بسط الرزق في الأرض بقدر محدود بقصد الاختبار والنظر في تفاعل الإنسان مع أخيه الإنسان، فالمشكلة الاقتصادية يصنعها الإنسان أو يتجاوزها بإرادته.

ثم تحدث عن الملكية وضوابطها في الشريعة الإسلامية وأكد على احترام الملكية الخاصة تماما مثل احترام الملكية العامة, وأكثر من ذكر تفاصيل وأسباب الملكية الخاصة والتي أهمها الميراث، و المعاوضات، وما يضيفه الإنسان إلى الطبيعة بجهده وكده كإحياء الموات، والمؤلف وإن كان يعلي من شأن الملكية الخاصة ويثبت لها حرمتها إلا أنه يضع لها ضوابط وقيود حتى لا يتجاوز بها حدها المشروع،وهذه القيود تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- قيود على الملكية الخاصة للمصلحة الخاصة.
- قيود على الملكية الخاصة لمصلحة أشخاص آخرين.
- قيود على الملكية الخاصة للمصلحة العامة.

أما الملكية العامة فقد بين حدودها ومصادرها من أراضي ومياه ومعادن، إضافة إلى ما تحميه الدولة من أماكن ومرافق للمصلحة العامة.

ويشكل الحديث في الجانب المالي القسم الأكبر من الكتاب لهذا تناولناه في فصلين كاملين؛ فصل للايرادات وفصل للنفقات .

و موارد الدولة الإسلامية كما بينها الداودي ترجع إلى مصدرين:

- موارد أملاك الدولة:

و هي في الغالب أراضي زراعية أو مصادر مياه و معادن.

- الضرائب:

و هي موارد تقتطعها الدولة من أموال الأفراد للمصلحة العامة سواء في إطار مخصص كالزكاة أو لصالح بيت المال كأموال الفيء، إضافة إلى الموارد الاستثنائية غير الدورية كالغنائم.

وبالنسبة للنفقات فإن المؤلف كغيره من الفقهاء الذين تحدثوا في المالية الإسلامية، لم يفصلها حين الحديث عنها عن الإيرادات،إلا أن هذا لم يمنع من أن نلمس في كلامه جوانب هامة من نفقات الفيء، خصوصا الحديث عن ديوان العطاء بأنواعه وما يباشره من نفقات على الجنود والموظفين والعمال بجانب النفقات التحويلية المتمثلة في أرزاق العاطلين عن العمل و الفقراء ،وكذلك نفقات التعويض العائلي خصوصا على الأطفال والنساء .

أما مصارف الزكاة فقد بينها بالتفصيل، وتحدث بالإضافة على الحقوق الأخرى في الأموال سوى الزكاة، وهي حقوق تنشأ حين لا يفي مورد الزكاة بحاجة الفقراء، أو تنشأ حاجات استثنائية طارئة تستدعي حشد موارد أخرى غير عادية.

أما الشيء الذي لاحظناه عند الداودي فهو اعتناؤه بإبراز الجوانب الأخلاقية في كل مسألة تناولها، لذا أفردنا فصلا كاملا للحديث عن هذا الجانب بشقيه الاقتصادي والمالي.

ففي الجانب الاقتصادي تحدث الداودي عن قيمة المال في حياة الإنسان وقدم رأيه الوسطي الذي يعتبر المال وسيلة للحياة لابد منها، لكن دون إفراط كما هو حال النظرة الغربية التي تعبد المادة ، أو تفريط كما كان حال المتصوفة الذين انسحبوا من الحياة وتركوها لغيرهم.

وقد ركز الداودي حملته على الفساد الاقتصادي بمختلف أشكاله، من فساد المال العام من رشوة واستيلاء على أملاك الدولة إلى فساد الممارسات الفردية من غصب و احتكار واستعمال النفوذ للإثراء الشخصي.

وفي الجانب المالي تحدث عن دور الدولة في تحقيق الضمان الاجتماعي للأفراد متمثلا في حد الكفاية ،وقد تحدث المؤلف عن الوسائل المالية الإضافية التي تستعملها الدولة لهذا الغرض، وأولويات هذه النفقات، وضوابط التوظيف الإضافي عندما تلجأ الدولة إليه،كما تحدث عن الوسائل غير المالية المتمثلة في التشجيع على التكافل الاجتماعي الذي يكمل دور بيت المال ويسد عجزه، ويحفظ توازن المجتمع .

وبعد هذا كله فإن الملفت للنظر في منهج الداودي أنه لا يكتفي في عرضه للمسائل بالجانب البرهاني العقلي في الاستدلال، بل يأخذ القارئ معه فيثير مشاعره وعواطفه بسرد الأحداث التاريخية وقصص السلف ومواقفهم تجاه بعض القضايا ، والغرض من ذلك ترسيخ قيم معينة بجانب الغرض العلمي، لأن الاقتصاد الإسلامي – كما رأينا سابقا- يعتمد على القيم والأخلاق.

و نلحظ اهتماما خاصا عند الداودي بقضايا التنمية في الشمال الإفريقي والأندلس وصقلية كمشكلة شح المياه وكيفية التعامل معه، وقضية انتشار السلع الصقلية بإفريقيا وما سببه من كساد بهذه الأخيرة، ولم يفت المؤلف أن يربط الجوانب الاقتصادية بالجوانب السياسية بانتقاد تصرفات الحكام و إظهار آثارها الاقتصادية والاجتماعية كالتحول التدريجي عن مبدأ الفيء في الأراضي الخراجية، وإجلاء كثير من السكان عن أراضيهم ثم إحلال أقوام آخرين مكانهم .

إن كتاب الأموال للداودي يعتبر بحق نافذة يمكن من خلالها الإطلال على الأوضاع الاقتصادية لمنطقة المغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط ،حتى أن حسين مؤنس محقق كتاب الخراج ليحي بن آدم القرشي يشير إلى أن أهم كتابين في الأموال هما كتاب " الأموال" لأبي عبيد و كتاب " الأموال" للداودي وإن كان الناس يعرفون عن أموال أبي عبيد أكثر مما يعرفونه عن أموال الداودي لعدم شهرته بالمشرق ،ثم يقول عن كتاب الداودي: « ولا يعرفه إلا القليلون من الناس لأنه خاص بالأموال في الجناح الغربي لدولة الإسلام، أي المغرب والأندلس وصقلية»[1]

---

[1] ـ مقدمة المحققين محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد لكتاب الأموال للداودي،ص39.

كشاف بفهارس وملاحق البحث

* الفهارس

- **فهرس المحتويات**
- **فهرس الآيات القرآنية**
- **فهرس الأحاديث النبوية**
- **فهرس المصطلحات**
- **فهرس المراجع**

*الملاحق

- **خريطة سياسية للمغرب الإسلامي في عصر الداودي تظهر الدولة الفاطمية في أوج توسعها خلال القرن الرابع الهجري**
- **رسم توضيحي لتلمسان القديمة يظهر فيه مكان دفن الداودي**
- **سكة الدول والإمارات التي تعاقبت على حكم بلاد المغرب في عصر الداودي**
- **ورقات من مخطوط كتاب الأموال للداودي**

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	
فصل تمهيدي:الداودي عصره وحياته	1
المبحث الأول:عصر الداودي	2
المطلب الأول:الحياة السياسية	2
1 - حالة المغرب الإسلامي عامة	2
2- الاستقرار السياسي	2
3- العلاقات الخارجية	3
أ- علاقة الفاطميين بالأندلس	4
ب- علاقة الفاطميين بالزيرين في المغرب	4
ج- علاقة الفاطميين بجزيرة صقلية	5
المطلب الثاني:الحياة الفكرية والثقافية	5
1-الحركة المذهبية	5
أ- نشر المذهب الإسماعيلي	6
ب- المذهب السني	7
ج- المذهب الإباضي	8
د- مذهب المعتزلة	8
2-النشاط الثقافي والعلمي	8
المطلب الثالث: الحياة الاجتماعية و الاقتصادية	9
1-حالة المدن الرئيسية في حياة الداودي	9
أ- مدينة المهدية	9
ب- المسيلة	10
ج- تلمسان	11
د- طرابلس	11
2-الحياة الاجتماعية	12
أ- السكان	12
ب- العمران	13
3-الحياة الاقتصادية	13
أ- اقتصاديات بلاد المغرب في القرن الرابع الهجري	13
ب- توزيع الثروة و سياسة المال	14
المبحث الثاني: الداودي وتراثه العلمي	17
المطلب الأول:حياة الداودي و سيرته العلمية	17
1-المعالم البارزة في حياته	17
2- ميزاته الخاصة بين علماء عصره	18

3- تقييم العلماء له 19
4- وفاته 19
المطلب الثاني: شيوخ وتلاميذ الداودي 20
1-شيوخه 20
2-تلاميذه 20
المطلب الثالث: الآثار العلمية للداودي 22
1-مؤلفاته 22
2-كتاب الأموال 23
أ- نسبة الكتاب للداودي 23
ب- التصنيف الاقتصادي للكتاب 24
الفصل الأول:أصول الاقتصاد عند الداودي 26
المبحث الأول:القواعد العامة الموجهة للاقتصاد عند الداودي 28
المطلب الأول:قاعدة المرجعية الإسلامية 28
المطلب الثاني:قاعدة التوحيد 29
1- قاعدة العدل 30
2- قاعدة الحكمة 31
المطلب الثالث: قاعدة المشروعية 31
المطلب الرابع: قاعدة قوة الاقتصاد لا اقتصاد القوة 34
المطلب الخامس: قاعدة بسط الرزق بقدر محدود بقصد الاختبار 37
1- اختبار شكر النعمة 38
2- اختبار تفاعل الإنسان مع أخيه الإنسان لعمارة الأرض 39
أ- منع البغي والعدوان 40
ب- حتى لا تختل القيم من أجل تفاوت الأرزاق 40
المبحث الثاني:الملكية في فكر الداودي 42
المطلب الأول:الملكية الخاصة عند الداودي 43
1- تقرر الملكية الخاصة وحرمتها 43
2- أسباب الملكية 44
أ- الميراث 44
ب- المكاسب غير التعويضية 45
ج- المعاوضات 49
د- الغنائم 49
هـ - إحياء الموات 51
و- الاستيلاء على المباح 53
ز- الركاز والكنز 58
ح- اللقطة 60
3- القيود الواردة على الملكية الخاصة عند الداودي 60
أ- تقييد الملكية الخاصة للمصلحة الخاصة 61
ب- تقييد الملكية الخاصة لتعلقها بملكية خاصة لأشخاص آخرين 62

ج- تقييد الملكية الخاصة للمصلحة العامة 63

المطلب الثاني:الملكية العامة عند الداودي 65

1- حدود الملكية العامة 65

2- أقسام الأملاك العامة 67

أ- مصادر المياه الطبيعية 67

ب- الغطاء النباتي والمراعي 68

ج- المعادن ومصادر الطاقة 68

د- الحمى 69

هـ - الإرفاق 70

الفصل الثاني:النظام المالي عند الداودي-الإيرادات 73

المبحث الأول:إيرادات أملاك الدولة عند الداودي 77

المطلب الأول:الأراضي التي فتحت عنوة 77

المطلب الثاني:الأراضي التي فتحت صلحا 80

المطلب الثالث:الأراضي التي جلا عنها أهلها خوفا 81

المطلب الرابع:الأراضي الموات 81

المطلب الخامس:الأراضي الصوافي 82

المبحث الثاني:الزكاة كإيراد ضريبي مخصص عند الداودي 84

المطلب الأول:الإطار التشريعي للزكاة 84

المطلب الثاني: وعاء الزكاة 86

1- الزكاة في الأموال والزكاة في الأبدان 86

2- الزكاة ضريبة متعددة 87

3- الزكاة المباشرة والزكاة غير المباشرة 88

أ- الاعتبار الإداري 88

ب- اعتبار استمرار مادة الضريبة 89

المطلب الثالث: تقدير الزكاة 93

1 - الزكاة و المقدرة التكليفية للمزكي 93

أ- الزكاة تؤخذ من العفو 93

ب- الزكاة تراعي الأعباء والديون 94

ج- أعباء العمل والمهنة 95

2 - الأموال المزكاة ومقدارها 96

المطلب الرابع: التجاوزات والإعفاءات في الزكاة 100

1- الازدواج الضريبي في الزكاة 100

أ- التاجر المدير 101

ب- الأنعام العوامل 101

ج- اجتماع الزكاة والخراج 102

2- التهرب من دفع الزكاة 104

أ- الامتناع عن إخراج الزكاة مطلقا 104

ب- الخلطة في المواشي 105

3- الإعفاء والتخفيض من الزكاة 106
أ- الإعفاءات الأصلية الدائمة 106
ب- الإعفاءات المؤقتة 107
المبحث الثالث:الإيرادات الدورية العامة 109
المطلب الأول: الجزيـة 109
1- أسباب وضع الجزية 110
أ- الجزية مقابل الحماية 110
ب-الجزية مقابل الإقامة 111
ج-الجزية تؤخذ صغارا لأهل الذمة 111
د-الجزية وسيلة للتضامن والمساواة بين رعايا الدولة الإسلامية 111
هـ -رأي الداودي 112
2- وعاء الجزية وشروطها 113
أ- الحرية 114
ب-الذكورة والبلوغ 114
ج-المقدرة التكليفية على الأداء 114
3- مقدار الجزية 115
4- سقوط الجزية والإعفاء منها 117
المطلب الثاني: الخراج 117
1- وعاء الخراج 118
أ- أن يفتح الإمام بلدة قهرا ثم توقف على المسلمين 118
ب-أن يفتح الإمام بلدة صلحا على أن الأرض للمسلمين 119
ج-الأرض التي جلا عنها أهلها 120
2- التأثير الاقتصادي لبيع واستغلال الأراضي الخراجية 120
أ- استرخاص أرض المسلمين 121
ب- حدوث الازدواج الضريبي للمستغل المسلم 122
3- تقدير الخراج 123
أ- مقدار الخراج 123
ب- سقوط الخراج 123
المبحث الرابع:الإيرادات غير الدورية 125
المطلب الأول: الغنائم 126
1- تخميس الغنيمة 127
2- الأنفال 127
3- السلب 129
4- الرضخ من الغنيمة 130
المطلب الثاني: الفيء 131
1- الإطار التشريعي للفيء 131
2- موارد الفيء 132
الفصل الثالث:النظام المالي عند الداودي- النفقات - 133

المبحث الأول:نفقات الفيء 136
المطلب الأول: سياسة التوازن في النفقات العسكرية 136
المطلب الثاني: الإنفاق التنموي وسياسة تمويله وإدارته 138
1- الأرض 139
2- المياه 140
أ- المياه السطحية 140
ب- المياه الجوفية 141
المطلب الثالث : نفقات الإدارة والتسيير 143
1-مخصصات الرسول صلى الله عليه وسلم 144
2- عطاء الخلفاء 145
3- عطاء العمال والموظفين 146
4- عطاء الجنود 148
المطلب الرابع: النفقات التحويلية 151
1-الأعطيات(المعاشات) 151
أ- سياسة المساواة 151
ب- سياسة التفاضل 152
2-أرزاق الفقراء والمحتاجين 152
3-التعويض العائلي 153
المبحث الثاني:مصارف الزكاة 155
المطلب الأول: مصرف الفقراء والمساكين 156
المطلب الثاني: العاملون على الزكاة 160
المطلب الثالث : المؤلفة قلوبهم 161
المطلب الرابع : مصرف في الرقاب 162
1- المكاتبون 162
2- الأرقاء 162
3- الأسرى 162
المطلب الخامس : الغارمون 163
1- من أدان في غير فساد 163
2-من أفدحه دين من غير فساد وإن كان له ما يؤدي به دينه 164
المطلب السادس : في سبيل الله 165
1- الاتجاه المضيق لمعنى "في سبيل الله" 165
2-الاتجاه الموسع 166
المطلب السابع : ابن السبيل 168

الفصل الرابع:أخلاقيات النظام الاقتصادي والمالي عند الداودي 169

المبحث الأول:أخلاقيات النظام الاقتصادي عند الداودي 171
المطلب الأول: تحديد صلة الإنسان بالمال 171
1-موقف المادحين للفقر 171

2-موقف المادحين للغنى 172
3-موقف الداودي 173
المطلب الثاني: محاربة الفساد 178
1-الفساد العام 179
أ- تخصيص الأراضي العامة 181
ب- الرشوة 183
ج- إعادة تدوير أموال المعونات المحلية والأجنبية للجيوب الخاصة 185
د- الغلول 186
2-الفساد الخاص 189
أ- الغصب 189
ب- الاحتكار 194
ج- تجارة ذوي النفوذ والسلطان 197
المبحث الثاني:أخلاقيات النظام المالي عند الداودي 200
المطلب الأول: الضمان الاجتماعي 200
1- فك أسرى المسلمين 202
أ- أن يخلو بيت مال المسلمين من الأموال 202
ب- أن لا يتجاوز حد الضرورة 203
2- كفالة الضروريات الأساسية التي تقوم عليها الحياة 203
3- تعيين الأكفاء على المال العام 204
المطلب الثاني: التكافل الاجتماعي 204
1- نفقة الأقارب 204
2- كفالة المعوزين 205
أ- تشخيص ظاهرة التسول 206
ب- علاج ظاهرة التسول 206
الخاتمة 208

فهرس رؤوس الآيات القرآنية حسب ورودها في البحث

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ	42	فصلت	31،29
إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ	90	النحل	90
إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ	07	الكهف	37
وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ	35	الأنبياء	37
وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ	51	فصلت	37،47
إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا	21،19،20	المعارج	47،37
فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ	20-15	الفجر	38-37
وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ	27	الشورى	48،38،40
وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً	33	الزخرف	41-40
وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ	188	البقرة	43
وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً	09	النساء	44
إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ	08-06	العاديات	48
كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ	07-06	العلق	48
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم	29	النساء	190-49
وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ	05	النساء	61
وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا	29	الإسراء	61

61	النساء	06	وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡ
84	البقرة	43	وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ
206-84	الأنعام	141	وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ
112	التوبة	29	حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ
119	الحشر	10-8	رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ
126	الأنفال	41	وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ
128	نوح	11-10	ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارٗا
128	هود	52	ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ
145-131	الحشر	06	وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ
131	الحشر	07	مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ
148	النساء	95	لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ
155	التوبة	60	إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا
197	المائدة	02	وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ
200	الإسراء	29	وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ
206	البقرة	273	يَحۡسَبُهُمُ ٱلۡجَاهِلُ أَغۡنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ

فهرس أطراف الأحاديث النبوية حسب ورودها في البحث

الصفحة	الحديث
32	لا تمسكوا علي بشيء لا أحل إلا ما أحل الله ولا أحرم إلا ما حرم الله
34	الخيل لرجل أجر، ولرجل ستر ، وعلى رجل وزر
43	إن دمائكم و أعراضكم و أموالكم عليكم حرام
44	أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك
45-44	أن سعدا استأذنه في أن يوصي بثلثي ماله فقال:لا
48	ليس الغنى بكثرة العرض أنما الغنى غنى النفس
50	أن سلمة بن الأكوع قتل رجلا من الكفار هو طليعة لهم فاستقبله رسول الله
51	من أحيا أرضا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق
55	عادي الأرض لله و للرسول ثم هي لكم من بعدي
142-62	لا يمنع نقع بئر
72 -62	لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ
64	ليس لمحتجر بعد ثلاث سنين حق
66	المسلمون شركاء في ثلاثة ، في الماء ، و الكلأ ، والنار
70	لا حمى إلا لله ورسوله
70	اخفض جناحك للمؤمنين و أدخل رب الصريمة و الغنيمة - موقوف على عمر بن الخطاب
70	و الله لولا أن الإبل من مال الله التي أحمل عليها في سبيل الله ما حميت عنهم شبرا- موقوف على عمر بن الخطاب
79	لولا من يأتي من آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر- موقوف على عمر بن الخطاب
83	مالي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس و الخمس مردود عليكم
87	ألا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه و لا يتركه حتى تأكله الصدقة
96-91	ليس فيما دون خمس أوراق من الورق صدقة
95	صدقة تؤخذ من أغنيائهم و ترد على فقرائهم
105	في كل إبل سائمة؛ في كل أربعين ابنة لبنة
105	لا يجمع بين مفترق و لا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة
107	ليس على المسلم صدقة في عبده و لا في فرسه
120	من رضي بالطسق بعد أن نجاه الله منه
147	من كان لنا عاملا فلم يكن له زوجة فليكسب له زوجة

قيل للنبي عليه السلام : أفتنا عن الجاعل و المجتعل	150-149
تؤخذ من أغنيائهم و ترد على فقرائهم	157
لا تحل الصدقة لغني و لا لذي مرة سوي	157
فكوا العاني	202-163
لا تحل الصدقة لغني إلا لخمسة لغارم أو عامل عليها أو رجل اشتراها بماله أو رجل له	*164
تحملت بحمالة فأتيت رسول الله ﷺ فسألته فقال نؤديها	164
كعب بن مالك حين تاب الله عليه قال : يا رسول الله إن من توبتي أن انخلع	172
و أن سعدا استأذنه في أن يوصي بثلثي ماله فقال : لا	172
فاطمة بنت قيس قالت لرسول الله ﷺ: "إن معاوية و أبا جهنم خطباني	172
هل لك أن أبعثك في جيش يسلمك الله و يغنمك و أرغب لك رغبة من المال	173
لا حسد إلا في اثنتين رجل أتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق	174
انظر إلى من هو دونك و لا تنظر إلى من هو فوقك	177
مالي أبعث الرجل منكم فيقول : هذا أهدي لي	184
الغلول عار و نار و شنار يوم القيامة	187
كلا، إن الشملة التي أخذ يوم خيبر لم تصبها المقاسم لتشعل عليه نارا	187
إن أبا سفيان رجل مسيك، فهل لي أن آخذ من ماله سرا فقال: خذي ما يكفيك	205
و دخل ـ النبي ﷺ ـ فقرب إليه طعام فقال ألم أرى البرمة تفور بلحم	206
وأعطي شيئا فقيل: "أليس قد قلت لنا: إن خيرا لأحدكم أن لا يأخذ من أحد	206
اشفعوا تؤجروا ويقضي الله على لسان نبيه ما شاء	207

فهرس المصطلحات الاقتصادية عند الداودي

حسب تكرارها في البحث

الكلمة	الصفحة
ابن السبيل	127 168.
إحياء الموات	51 52 63 81 209 .
إقطاع	43 53 57 63 69 72 79 .
إنفاق	46 48 61 62 85 91 95 173 174 204 .
أنفال	77 78 125 126 127 128 .
أجرة	81 82 119 120 161 191 196 .
بيت المال	55 59 80 82 109 121 127 136 138 141 143 146 148 150 154 155 165 189 202 203 204 209 210.
بيع	74 80 119 120 140 141 159 160 180 191 192 193 194 196 197.
ثمن	74 101 110 115 118 120 141 159 180 191 194 196 197 198 .
جزية	34 74 76 80 103 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 123 124 132 167 209 .
جهاد	34 36 128 202 .
حاجة	40 41 47 48 62 66 85 93 94 130 138 142 150 152 164 173 177174 178 184 185 184 189 197 200 201 202 203 205 207.
حرث	53 54 66 88 90 94 96 102 112 119 183 190 191 .
حمى	65 66 69 70 136 .
حيازة	53 55 56 62 .
خراج	24 53 54 67 74 75 76 78 79 80 81 82 102 103 109 110 114 117 118 119 120 121 122 123 124 126 128 131 132 134 138 146 151 159 160 165 167 179 210
خمس	44 49 50 59 78 79 82 83 109 112 119 125 126 127 128 129 130 195 .
درهم	91 96 97 102 115 116 121 123 138 146 153 160 .
دينار	16 91 96 115 116 160 .
دين	33 49 90 93 94 95 108 122 163 164 190 198 193 .
ديوان	143 148 149 153 166 188 209 .
رزق	37 38 40 143 144 146 151 152 153 171 175 184 206 209 .
ركاز	58 59 .
زكاة	69 74 76 78 82 85 86 لا87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 112 113 114 122 187 200 201 202 203 204 206 209.
ساعي	97 105 .
سلعة	32 33 34 39 75 88 121 194 195 196 197 201 210 .
سوق	11 12 13 39 46 63 69 70 170 173 195 201 .
صدقة	45 46 47 54 70 81 87 89 91 95 96 102 103 104 105 107 108 166 167 180 182 194 206 .
ضريبة	45 74 75 82 84 86 87 88 89 92 93 99 100 101 102 106 109 111 113 117 118 122 123 167 177 .

الكلمة	الصفحة
طسق	120 .
عامل	45 119 137 138 147 164 184 201 209 .
عشور	24 74 104 109 167 .
عطاء	129 130 145 146 147 148 153 166 179 189 193 201 205 209 .
عوض	45 49 109 122 153 154 1184 185 191 205 209.
غصب	33 49 178 188 189 190 191 192 193 197 210 .
غلول	186 187 188 193 194 196 .
غنيمة	3 38 49 50 51 70 76 81 83 90 125 126 127 128 129 130 132 135 186 187 .
فساد	25 33 61 63 92 147 163 164 178 179 181 182 183 185 188 189 192 193 198
فيء	33 54 57 76 81 83 102 120 125 126 131 132 134 135 136 139 145 146 149 151 152 154 155 165 201 203 209 210 .
قبض	101 166 191 192 .
قرض	165 168 185 .
قوت	33 93 131 144 146 147 .
قيمة	34 38 44 58 84 87 88 91 92 97 121 152 157 159 187 191 206 210 .
كراء	74 79 119 121 122 183 191 .
كساد	32 33 34 45 115 163 210 .
كسب	147 152 158 172 173 175 176 178 196 203 204 207 .
كنز	44 58 59 .
لقطة	59 60 .
مؤلفة قلوبهم	161 .
مساحة	35 55 68 123 140 147 .
مسح الأرض	123 .
مصرف	78 84 127 131 134 135 136 144 145 152 155 156 162 163 165 167 168 186 201 202 209
ملك	5 7 10 11 18 20 25 27 33 35 36 42 43 44 45 50 51 52 53 54 555 56 58 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 71 72 77 78 79 80 81 82 87 8990 103 112 119 120 121 132 139 142 146 148 150 157 162 175 182 183 190 192 200 201 203 204 209.
ميراث	6 22 33 34 44 45 55 57 58 79 81 82 120 163 172 185 190 209 .
نصاب	84 87 89 91 93 94 96 97 98 99 102 106 107 157 200 201 .
نفقة	62 66 72 95 145 148 155 204 205 .
وصية	45 .
وقف	55 80 81 120 141 146 150.

فهرس المراجع

الكتب العربية

1 **ابن الأثير** علي بن أبي الكرم محمد بن محمد ، الكامل في التاريخ.(تحقيق أبي الفداء عبد الله قاضي)، بيروت:دار الكتب العلمية، ط2، 1995.

2 **ابن الأخوة** محمد بن أحمد ، معالم القربة في معالم الحسبة. كمبردج: دار الفنون،د.ت.

3 **ابن الخطيب** لسان الدين محمد بن عبد الله ، أعمال الأعلام فيمن بويع له قبل الاحتلام من ملوك الإسلام.(تحقيق أحمد مختار العبادي وإبراهيم الكتاني)،الدار البيضاء:1964

4 **ابن العربي** محمد بن عبد الله أبو بكر ، أحكام القرآن . بيروت:دار الكتب العلمية،د.ت.

5 **ابن المرتضي** محمد بن يحي ، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار . بيروت : دار الكتاب الإسلامي،د.ت .

6 **ابن الهمام** كمال الدين، فتح القدير .دمشق: دار الفكر،د.ت .

7 **ابن أبي الوفاء** عبد القادرالقرشي،الجواهر المضية في طبقات الحنفية. كراتشي:مير محمد كتب خانة،د.ت.

8 **ابن أبي شيبة** أبو بكرعبد الله بن محمد الكوفي،مصنف بن أبي شيبة.(تحقيق كمال يوسف الحوت):الرياض: دار الرشد ، 1409هـ.

9 **ابن أبي يعلى** محمد ،طبقات الحنابلة .(تحقيق محمد حامد الفقي)،بيروت: دار المعرفة،د.ت.

10 **ابن أنس** مالك الأصبحي، الموطأ.(تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، القاهرة: دار إحياء التراث العربي،د.ت.

11 **ابن أنس** مالك ، المدونة ، بيروت: دار صادر،د.ت.

12 **ابن بشكوال** خلف بن عبد الله ، الصلة.(تحقيق إبراهيم الأبياري)،القاهرة:دار الكتاب المصري-بيروت : دار الكتاب اللبناني،ط1، 1989 .

13 **ابن تيمية** عبد الحليم ، مجموع فتاوى ابن تيمية، بدون بيانات.

14 **ابن تيمية** أحمد بن عبد الحليم ، منهاج السنة النبوية (تحقيق محمد رشاد سالم) ، مؤسسة قرطبة ، ط 1 ، 1406 هـ .

15 **ابن حبان** محمد بن أحمد التميمي البستي،صحيح ابن حبان.(تحقيق شعيب الأرنؤوط) ، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.

16 **ابن حنبل** أحمد الشيباني، مسند أحمد.القاهرة: مؤسسة قرطبة،د.ت.

17 **ابن حوقل** أبو القاسم النصيبي، صورة الأرض. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1979 .

18 **ابن خزيمة** محمد بن إسحاق أبو بكر السلمي النيسابوري، صحيح ابن خزيمة.(تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي)، بيروت:دار المكتب الإسلامي،1970.

19 **ابن خلدون** عبد الرحمن ، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، منشور في آخر كتاب العبر.

20 **ابن خلدون** عبد الرحمن ،كتاب العبر . بيروت :دار إحياء التراث العربي،ط4 ،د.ت.

21 **ابن خلكان** أحمد بن محمد ، وفيات الأعيان.(تحقيق إحسان عباس)، بيروت:دار الثقافة،1968 .

22 **ابن رجب** عبد الرحمن بن أحمد ، الاستخراج لأحكام الخراج. بيروت :دار الكتب العلمية،ط1405،1هـ .

23 **ابن رشد** أبو الوليد محمد ، البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل.بيروت:دار الغرب الإسلامي،1984 .

24 **ابن رشد** محمد بن أحمد بن محمد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. بيروت: دار الفكر.

25 **ابن سعد** محمد ،الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر،د.ت.

26 **ابن عابدين** محمد ، حاشية رد المحتار على الدر المختار : بيروت ، دار الفكر ، 1995

27 **ابن عاشور** محمد الطاهر ، مقاصد الشريعة الإسلامية.تونس: المؤسسة التونسية للنشر،1978 .

28 **ابن عبد السلام** عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام . بيروت : دار الكتب العلمية ،د.ت.

29 **ابن عذارى** أبو عبد الله المراكشي ، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب.(تحقيق ج س كولان و ليفي بروفنسال) ، بيروت،د.ت.

30 **ابن فرحون** إبراهيم بن علي بن محمد ، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. بيروت: دار الكتب العلمية،د.ت.

31 **ابن فرحون** إبراهيم بن علي ، تبصرة الحكام في مناهج الأقضية وقواعد الأحكام. بيروت: دار الكتب العلمية،د.ت.

32 **ابن قيم الجوزية** محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة .(تحقيق يوسف أحمد البكري و شاكر توفيق العارودي) ،الدمام – بيروت: رمادي للنشر- دار ابن حزم ،ط1، 1997.

33 **ابن قيم الجوزية** محمد بن أبي بكر ، إعلام الموقعين عن رب العالمين .(تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)،بيروت : دار الجيل،1973.

34 **ابن قيم الجوزية** محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية .(تحقيق محمد جميل غازي) ،القاهرة : مطبعة المدني،د.ت.

35 **ابن كثير** أبو الفداء إسماعيل ، تفسير القرآن العظيم.الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999.

36 **ابن كثير** أبو الفداء إسماعيل ، البداية والنهاية .(تحقيق علي شيري) ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ،د.ت.

37 **ابن ماجه** محمد بن يزيد القزويني ، سنن ابن ماجه.(تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، بيروت:دار الفكر،د.ت.

38 **ابن منظور** محمد بن مكرم ، لسان العرب.بيروت: دار صادر،ط1.

39 **ابن نجيم** زين الدين ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق . بيروت : دار الكتاب الإسلامي،د.ت .

40 **ابن هشام** عبد الملك ، سيرة ابن هشام.(تحقيق طه عبد الرؤوف سعد)،بيروت: دار الجيل،ط1، 1411هـ.

41 **الأتابكي** يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر،د.ت.

42 **الأصفهاني** أبو نعيم ، حلية الأولياء في طبقات الأصفياء. بيروت: دار الكتاب العربي،ط4 ،1405هـ.

43 **الأندلسي** أبو حيان ، البحر المحيط . بيروت : دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1993 .

44 **الإدريسي** محمد بن عبد الله ، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. بيروت: عالم الكتب ، ط1 ، 1989 .

45 **البابلي** محمود محمد ، خصائص الاقتصاد الإسلامي وضوابطه الأخلاقية. بيروت- دمشق:المكتب الإسلامي، ط1، 1988 .

46 **الباجي** سليمان بن خلف ، المنتقى شرح الموطأ. بيروت:دار الكتاب الإسلامي،د.ت.

47 **البخاري** محمد بن إسماعيل ،صحيح البخاري.(تحقيق مصطفى ديب البغا)بيروت:دار ابن كثير- دار اليمامة، ط3، 1989.

48 **البستي** محمد بن حبان ،مشاهير علماء الأمصار (تحقيق م. فلايشهمر)،بيروت:دار الكتب العلمية،1959 .

49 **البلاذري** أحمد بن يحيى بن جابر ، فتوح البلدان.(تحقيق رضوان محمد رضوان)،بيروت:دار الكتب العلمية، 1403 هـ.

50 **البلخي** لجنة علماء برئاسة نظام الدين ، الفتاوى الهندية . دمشق : دار الفكر،د.ت.

51 **البوطي** محمد سعيد رمضان ، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه ؟ وكيف نمارسه ؟ . بيروت: دار الفكر المعاصر – دمشق: دار الفكر، ط 1، 1993.

52 **البيهقي** أبو بكر أحمد بن الحسين ،شعب الايمان.(تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول)،بيروت:دار الكتب العلمية،1410هـ.

53 **البيهقي** أبو بكر أحمد بن الحسين،السنن الكبرى.(تحقيق محمد عبد القادر عطا)،مكة المكرمة:مكتبة دار الباز، 1994.

54 **البيومي** زكريا محمد ، المالية العامة الإسلامية . القاهرة : دار النهضة العربية ، 1979.

55 **الترمذي** محمد بن عيسى، سنن الترمذي.(تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون)،بيروت: دار إحياء التراث العربي ،د.ت.

56 **الحاكم** محمد بن عبدالله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين.(تحقيق محمد عبد القادر عطا)،بيروت:دار الكتب العلمية، 1990 .

57 **الحلبي** علي بن برهان الدين، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون .بيروت:دار المعرفة، 1400هـ .

58 **الحموي** ياقوت بن عبد الله ، معجم البلدان .بيروت : دار الفكر،د.ت .

59 **الحنفي** عبد الغفار ، السلوك التنظيمي و إدارة الأفراد . بيروت : الدار الجامعية ، 1997.

60 **الخرشي** محمد بن عبد الله ، شرح مختصر خليل . دمشق: دار الفكر،د.ت.

61 **الخزاعي** علي بن محمد التلمساني، تخريج الدلالات السمعية.(تحقيق إحسان عباس)،بيروت: دار الغرب الإسلامي،ط1 ،1405هـ .

62 **الخطيب** عمر عودة ، المسألة الاجتماعية بين الإسلام و النظم البشرية. بيروت: مؤسسة الرسالة،ط5، 1986.

63 **الدارقطني** علي بن عمر البغدادي،سنن الدارقطني.(تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني)، بيروت : دار المعرفة ،1966.

64 **الدارمي** عبدالله بن عبدالرحمن،سنن الدارمي.(تحقيق فواز أحمد زمرلي , خالد السبع العلمي)،بيروت: دار الكتاب العربي، 1407 هـ.

65 **الداودي** أبو جعفر أحمد بن نصر ،كتاب الأموال.(تحقيق رضا محمد سالم شحادة)،الرباط:مركز إحياء التراث المغربي،1988.

66 **الداودي** أبو جعفر أحمد بن نصر ،كتاب الأموال.(تحقيق محمد أحمد سراج و علي جمعة محمد)، القاهرة: دار السلام،ط1، 2001.

67 **الديلمي** شيرويه بن شهردار بن شيرويه الهمذاني،الفردوس بمأثور الخطاب.(تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول)، بيروت:دار الكتب العلمية، 1986 .

68 **الذهبي** محمد بن أحمد ابن قايماز ، سير أعلام النبلاء.(تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي)،بيروت: مؤسسة الرسالة،ط9، 1413 هـ .

69 **الذهبي** إدوار غالي ، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي . القاهرة : مكتبة غريب ، ط1 ، 1993.

70 **الرافعي** مصطفى ، الإسلام نظام إنساني. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة ،د.ت.

71 **الرصاع** محمد بن قاسم ، شرح حدود ابن عرفة. بيروت : المكتبة العلمية،د.ت.

72 **الزحيلي** وهبة ، آثار الحرب في الفقه الإسلامي. دمشق: دار الفكر،ط3، 1998 .

73 **الزحيلي** وهبة ، الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر،ط1، 1984.

74 **الزحيلي** وهبة ، نظرية الضرورة الشرعية. بيروت: مؤسسة الرسالة ، ط4، 1988.

75 **الزر كلي** خير الدين ، الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين،ط15، 2002 .

76 **الزركشي** محمد بن بهادر ، البرهان في علوم القرآن.(تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)،بيروت: دار المعرفة،1391هـ.

77 **الزركشي** محمد بن بهادر بن عبد الله ، المنثور في القواعد.(تحقيق تيسير فائق أحمد محمود)،الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،ط2، 1405هـ.

78 **أبو حبيب** سعدي، القاموس الفقهي. دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية،1988.

79 **أبو زهرة** محمد ، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية ، القاهرة : دار الفكر العربي 1977،

80 **أبو زهرة** محمد ، تنظيم الإسلام للمجتمع . القاهرة: دار الفكر العربي، 1965.

81 **أبو عوانة** يعقوب بن إسحاق الإسفراييني ، مسند أبي عوانة.(تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي)،بيروت: دار المعرفة، ط1، 1989.

82 **أبو يعلى** محمد بن الحسين الفراء ، الأحكام السلطانية . بيروت : دار الكتب العلمية ، 2000 .

83 **أبو يعلى** أحمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي، مسند أبي يعلى. حسين سليم أسد)،دمشق:دار المأمون للتراث،1984 .

84 **أبو يوسف** يعقوب بن إبراهيم ، الرد على الأوزاعي . (تحقيق أبو الوفا الأفغاني)، بيروت : دار الكتب العلمية .

85 **أبو يوسف** يعقوب بن إبراهيم : كتاب الخراج (ضمن مجموعة في التراث الاقتصادي الإسلامي) . بيروت ، دار الحداثة ، ط1 ، 1990.

86 **ابن أبي أصيبعة** أحمد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء. (تحقيق نزار رضا)، بيروت: دار مكتبة الحياة،د.ت .

87 **أنجرس** موريس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية. (ترجمة بوزيد صحراوي وآخرين)،الجزائر: دار القصبة ، ط 1، 2004.

88 **إبراهيم،قحف** غسان محمود ، منذر، الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم .دمشق: دار الفكر- بيروت: دار الفكر المعاصر،سلسلة حوارات لقرن جديد، ط1، 2000 .

89 **البابرتي** محمد بن محمد ، العناية شرح الهداية . دمشق : دار الفكر،د.ت .

90 **بالاست** غريغ، أفضل ديمقراطية يستطيع المال شراءها.بيروت: الدار العربية للعلوم،ط1، 2004 .

91 **البجيرمي** سليمان بن محمد ، حاشية البجيرمي على الخطيب . دمشق : دار الفكر،د.ت.

92 **البزار** أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، مسند البزار.(تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله)، بيروت :مؤسسة علوم القرآن - المدينة: مكتبة العلوم والحكم،1409هـ .

93 **البعلي** عبد الحميد محمود ، الملكية وضوابطها في الإسلام دراسة مقارنة مع أحدث التطبيقات العلمية المعاصرة . القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1985.

94 **البعلي** عبد الحميد محمود ، اقتصاديات الزكاة واعتبارات السياسة المالية و النقدية . مصر – الغورية : دار السلام ، ط1 ، 1991.

95 **بلاجي** عبد السلام ، المالية العامة عند الماوردي وابن خلدون.مصر – المنصورة:ط1، 2000.

96 **بلان** لوران ، الوظيفة العامة . (ترجمة أنطوان عبده) ، باريس : منشورات عويدات ، ط 1 ، 1973 .

97 **تلي** شارلز ، الدول والقسر ورأس المال عبر التاريخ.(ترجمة عصام الخفاجي)،بيروت: دار الفارابي،ط1، 1993 .

98 **التهانوي** محمد علي ، كشاف اصطلاحات الفنون .(تحقيق علي دحروج ، ترجمة عبد الله الخالدي وجورج زيناتي) ،بيروت: مكتبة لبنان،ط1، 1996.

99 **جامع** أحمد ، علم المالية العامة . القاهرة : دار النهضة العربية ، ط 3 ، 1975 .

100 **جلبرايث** جون كينيث ، تاريخ الفكر الاقتصادي الماضي صورة الحاضر.(ترجمة أحمد فؤاد بلبع)،الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- سلسلة عالم المعرفة، العدد261،سبتمبر 2000 .

101 **الجويني** أبو المعالي ، غياث الأمم في التياث الظلم.(فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي)، الإسكندرية: دار الدعوة،ط1، 1979.

102 **الحطاب** محمد بن محمد ، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل . دمشق : دار الفكر،د.ت .

103 **حلمي** مصطفى ، ابن تيمية والتصوف. الإسكندرية:دار الدعوة،ط2.

104 **الحميدي** عبدالله بن الزبير أبو بكر ،المسند.(تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي)،بيروت:دار الكتب العلمية- القاهرة:مكتبة المتنبي،د.ت.

105 **خضير** إدريس ، فلسفة الاقتصاد في الإسلام. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982 .

106 **خلاف** عبد الوهاب ، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في شؤون الدستور و الخارجية والمالية . القاهرة : المطبعة السلفية ، 1350 هـ .

107 **الخلال** أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون ، الحث على التجارة و الصناعة و العمل، دمشق: مكتبة القدسي و البدير، 1348 هـ.

108 **داروين** تشارلز ، أصل الأنواع. (ترجمة إسماعيل مظهر) ، الجزائر: موفم للنشر،1991.

109 **الدباغ** عبد الرحمن بن محمد ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان. القاهرة: مكتبة الخانجي،1968 .

110 **دبوز** محمدعلي ، تاريخ المغرب العربي الكبير . القاهرة: مكتبة عيسى البابي الحلبي،ط1 ،1963 .

111 **دينيت** دانييل ، الجزية والإسلام . ترجمة فوزي فهيم جاد الله، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة،د.ت.

112 **رجب** عزمي ، الاقتصاد السياسي . بيروت : دار العلم للملاين ، ط 5 ، 1979 .

113 **رضا** محمد رشيد ، تفسير المنار.بيروت:دار المعرفة،ط2.

114 **زكي** رمزي ، الاقتصاد السياسي للبطالة . الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، رقم 226 ، أكتوبر 1997.

115 **الزوكة** محمد خميس ، المدخل إلى الجغرافيا الاقتصادية . الإسكندرية : دار الجامعات المصرية ، 1978 .

116 **زيدان** جرجي ، تاريخ التمدن الإسلامي . بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة ،د.ت.

117 **زيدان** عبد الكريم ، القيود الواردة على الملكية الفردية للمصلحة العامة في الشريعة الإسلامية . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط 1 ، 1982.

118 **زيغلر** جون ، سادة العالم الجدد.(ترجمة محمد زكريا إسماعيل)،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، 2003.

119 **زيلعي** عثمان بن علي ، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق . بيروت : دار الكتاب الإسلامي،د.ت .

120 **زيلعي** عبد الله بن يوسف ، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية.(تحقيق محمد يوسف البنوري) ،القاهرة:دار الحديث،1357هـ.

121 **السباعي** مصطفى ، التكافل الاجتماعي في الإسلام. الرياض: دار الوراق- بيروت:المكتب الإسلامي، ط1، 1998.

122 **السجستاني** أبو داود سليمان بن الأشعث ، سنن أبي داود.(تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد)بيروت: دار الفكر،د.ت.

123 **السخاوي** محمد بن عبد الرحمن ،الضوء اللامع لأهل القرن التاسع.بيروت:منشورات دار مكتبة الحياة،د.ت.

124 **السرخسي** محمد بن أحمد بن أبي سهل ، المبسوط . بيروت : دار المعرفة،د.ت .

125 **سرور** محمد جمال الدين ، سياسة الفاطميين الخارجية. القاهرة: دار الفكر العربي، 1967 .

126 **سزكين** فؤاد، تاريخ التراث العربي .(ترجمة محمود فهمي حجازي)،الرياض:جامعة محمد بن سعود الإسلامية- إدارة الثقافة والنشر،1991 .

127 **سعد** أحمد صادق،دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين: كتاب الخراج لأبي يوسف . بيروت:دار الفارابي- دار الثقافة الجديدة،1988 .

128 **سلوم** توفيق ، أنجلز: ديالكتيك الطبيعة. بيروت: دار الفارابي، ط1، 1976.

129 **السيوطي** عبد الرحمن بن أبي بكر ، تاريخ الخلفاء.(تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد)، القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 1952 .

130 **السيوطي** عبد الر حمن بن أبي بكر ، الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية،ط1 ،1403هـ.

131 **السيوطي** عبد الرحمن بن أبي بكر ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي،1967.

132 شابرا محمد عمر ، الإسلام والتحدي الاقتصادي (ترجمة : محمد زهير السمهوري)،عمان- الأردن : المعهد العالمي للفكر الإسلامي - المعهد العربي للدراسات المالية والمصرفية،ط1، 1996 .

133 شابرا محمد عمر ، مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي .(ترجمة رفيق يونس المصري) ، دمشق ، دار الفكر ، الطبعة الثانية 2005.

134 الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى ، الاعتصام . بيروت : دار الفكر ، 2003 .

135 الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم ، الموافقات . بيروت : دار الفكر ، 1341 هـ .

136 الشافعي محمد بن إدريس ، الأم . بيروت : دار المعرفة،د.ت.

137 شالاي فليستيان ، تاريخ الملكية .(ترجمة صباح كنعان) ، بيروت: منشورات عويدات،د.ت.

138 شحاتة مصطفى كامل ، الاحتلال الحربي و قواعد القانون الدولي المعاصر. الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع : 1981 .

139 شرف محمد جلال ، نشأة الفكر السياسي و تطوره في الإسلام . بيروت : دار النهضة العربية ، 1982.

140 شلتوت محمود ، الإسلام عقيدة و شريعة . القاهرة : دار الشروق ، ط 1 ، 1980.

141 الشوكاني محمد بن علي ، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. بيروت : دار الجيل ، 1973 .

142 الشيباني محمد بن الحسن ، الكسب.(تحقيق سهيل زكار)،دمشق:عبد الهادي حرصوني،ط1 ،1400هـ .

143 الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي ، طبقات الفقهاء.(تحقيق خليل الميس)،بيروت: دار القلم،د.ت.

144 الصاوي أحمد ، حاشية الصاوي على الشرح الصغير.القاهرة: دار المعارف،د.ت.

145 الصدر محمد باقر ، اقتصادنا. بيروت:دار الكتاب اللبناني- القاهرة: دار الكتاب المصري، 1980 .

146 صليبا جميل ، المعجم الفلسفي .بيروت: دار الكتاب اللبناني،1982 .

147 الصنعاني عبد الرزاق بن همام ، المصنف.(تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي)، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403 هـ.

148 الصنهاجي محمد بن علي بن حماد ، أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم .(تحقيق جلول أحمد البدوي)،الجزائر:المؤسسة الوطنية للكتاب،د.ت.

149 الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الأوسط. (تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني)، القاهرة: دار الحرمين،1415.

150 الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير. (تحقيق حمدي بن عبد المجيدالسلفي)، الموصل: مكتبة العلوم والحكم،1983.

151 الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم ، مسند الشاميين. (تحقيق حمدي بن عبد المجيدالسلفي)،بيروت:مؤسسة الرسالة،1984.

152 الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن . تحقيق : أحمد محمد شاكر ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط1 ، 2000 .

153 الطمار محمد بن عمرو ، تلمسان عبر العصور. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب،1984.

154 العبادي عبد السلام داود ، الملكية في الشريعة الإسلامية . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط 1 ، 2000 .

155 عباس فضل حسن ، أنوار المشكاة في أحكام الزكاة. الجزائر: شركة الشهاب،د.ت.

156 عبد الحميد محمد فاروق ، المركز القانوني للمال العام دراسة مقارنة. الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية، 1984.

157 عبد الرحمن أسامة ، تنمية التخلف و إدارة التنمية . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ، 2003.

158 عبد الوهاب حسن حسني ، ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية. تونس: مكتبة المنار، 1965 .

159 عبود صموئيل ، خمس مشكلات أساسية لعالم متخلف. بيروت: دار الحداثة،ط1، 198.

160 عجمية محمد عبد العزيز ، الموارد الاقتصادية . الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، 1978.

161 العسقلاني ابن حجر ، فتح الباري شرح صحيح البخاري.(تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي و محب الدين الخطيب) ،بيروت: دار المعرفة، 1379 هـ .

162 علية محمد بشير، القاموس الاقتصادي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1985 .

163 العمر فؤاد عبد الله ، مقدمة في تاريخ الاقتصاد الإسلامي وتطوره. جدة :البنك الإسلامي للتنمية- المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب،1424هـ .

164 العمر فؤاد عبد الله ،أخلاق العمل و سلوك العاملين في الخدمة العامة و الرقابة عليها من منظور إسلامي.جدة: المعهد الإسلامي للبحوث و التدريب، ط1، 1999 .

165 عمر حسين ، نظرية القيمة. جدة: دار الشروق، ط6، 1982 .

166 عمر حسين ، موسوعة المصطلحات الاقتصادية. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ط 2، 1967.

167 العوضي رفعت ،من التراث الاقتصادي للمسلمين. مكة المكرمة:رابطة العالم الإسلامي،سلسلة دعوة الحق،السنة الرابعة،أفريل،1985،العدد40 .

168 العوضي رفعت ، في الاقتصاد الإسلامي المرتكزات التوزيع الاستثمار النظام المالي.الدوحة: سلسلة كتاب الأمة الصادرة عن مركز البحوث والمعلومات برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر،العدد 24، شعبان 1410 هـ .

169 غانم حسين ،الاقتصاد الإسلامي طبيعته ومجالاته .المنصورة:دار الوفاء،ط1 ،1991 .

170 غانم حسين ، الاقتصاد الإسلامي والمشكلة الاقتصادية. المنصورة:دار الوفاء، ط1، 1991.

171 الفنجري محمد شوقي ، نحو اقتصاد إسلامي،جدة: شركة مكتبات عكاظ،ط1 ،1981.

172 الفنجري محمد شوقي ، الإسلام والمشكلة الاقتصادية. القاهرة:مكتبة السلام العالمية، ط2، 1981.

173 الفيومي أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير .بيروت: المكتبة العلمية،د.ت.

174 قحف منذر ، الاقتصاد الإسلامي:دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية في مجتمع يتبنى النظام الاقتصادي الإسلامي.الكويت:دار القلم، ط1 ، 1979 .

175 قحف منذر ، السياسات المالية دورها و ضوابطها في الاقتصاد الإسلامي . دمشق : دار الفكر ، ط2 ، 2006 .

176 قحف منذر ، الوقف الإسلامي. دمشق : دار الفكر ، ط2 ، 2006 .

177 القرافي أحمد بن إدريس ،أنوار البروق في أنواع الفروق. بيروت:عالم الكتب ،د.ت.

178 **القرشي** يحي بن آدم ، الخراج. لاهور- باكستان: المكتبة العلمية،ط1، 1974.

179 **القرضاوي** يوسف ، الخصائص العامة للإسلام . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط 10 ، 1997.

180 **القرضاوي** يوسف ، العبادة في الإسلام . باتنة : دار الشهاب للطباعة والنشر ،د.ت.

181 **القرضاوي** يوسف ، فقه الزكاة .بيروت: مؤسسة الرسالة،ط 16، 1986.

182 **القرضاوي** يوسف ، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. باتنة: دار الشهاب،د.ت.

183 **القرضاوي** يوسف ، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام .بيروت:مؤسسة الرسالة،1985.

184 **القرضاوي** يوسف ، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية . بحث منشور ضمن مجموعة: قراءات في الاقتصاد الإسلامي ، جدة ، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، ط1 ، 1987.

185 **القرضاوي** يوسف ، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي.بيروت: مؤسسة الرسالة،ط1 ،2002.

186 **القرضاوي** يوسف ، في فقه الأولويات. بيروت : مؤسسة الرسالة، ط 1 ، 2000 .

187 **قرطبي** محمد بن أحمد بن أبي بكر ، الجامع لأحكام القرآن .(تحقيق أحمد عبد الحليم البردوني)، القاهرة:دار الشعب ،ط2، 1372هـ.

188 **قضاعي** محمد بن عبد الله بن أبي بكر ، التكملة لكتاب الصلة.(تحقيق عبد السلام الهراس)، بيروت: دار الفكر، 1995 .

189 **قطب** سيد ، العدالة الاجتماعية في الإسلام. بيروت- القاهرة:دار الشروق، ط9، 1983 .

190 **قطب** سيد ، في ظلال القرآن. القاهرة- بيروت: دار الشروق، ط 24، 1995.

191 **قلعجي، قنيبي** محمد ، و حامد صادق ، معجم لغة الفقهاء . بيروت : دار النفائس ، ط 2 ، 1988 .

192 **كازاس** برتولومي دي لاس ، المسيحية والسيف وثائق إبادة هنود القارة الأمريكية على أيدي المسيحيين الإسبان رواية شاهد عيان (ترجمة سميرة عزمي الزين)،المعهد الدولي للدراسات الإنسانية،د.ت.

193 **الكاساني** أبو بكر مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.بيروت: دار الكتاب اللبناني،ط2، .1982.

194 **الكتاني** محمد بن جعفر ،الرسالة المستطرفة. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية،د.ت.

195 **كحالة** عمر رضا ، معجم المؤلفين: بيروت: مكتبة المثنى- دار إحياء التراث العربي .

196 **الكفراوي** عوف محمود ، بحوث في الاقتصاد الإسلامي. الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية،ط1، 2000.

197 **كمال محمد** يوسف ، فقه الاقتصاد الإسلامي: النشاط الخاص.الكويت:دار القلم،ط1، 1988 .

198 **كينان** كيت ، ترشيد و تحفيز الموظفين . (ترجمة مركز التعريب والبرمجة : ناجي حداد) . بيروت : الدار العربية للعلوم ، 1995 .

199 **لاروك** بيار، الطبقات الاجتماعية. (ترجمة جوزف عبود كبه)، بيروت: منشورات عويدات ،ط1، 1973 .

200 **لقبال** موسى ، الحسبة المذهبية في بلاد المغرب العربي نشأتها وتطورها . الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،ط1، 1971.

201 **مانديل** أرنست ، مدخل إلى الاشتراكية العلمية . (ترجمة : غسان ماجد ، كميل داغر) بيروت : دار الطليعة ، الطبعة الأولى ، 1980 .

202 **الماوردي** علي بن محمد ،الأحكام السلطانية والولايات الدينية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية،1983.

203 **المبارك** محمد ، نظام الإسلام: الاقتصاد مبادئ وقاعد عامة . دمشق : دار الفكر،د.ت.

204 **المجدوب** عبد العزيز ، الصراع المذهبي بإفريقيا إلى قيام الدولة الزيرية. تونس: الدار التونسية للنشر، 1975 .

205 **المحجوب** رفعت ، المالية العامة. القاهرة: دار النهضة العربية،1975.

206 **مخلوف** محمد بن محمد ، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. بيروت:دار الفكر،د.ت.

207 **المرداوي** علي بن سليمان ، الإنصاف . بيروت : دار إحياء التراث العربي،د.ت.

208 **مرمول** محمد الصالح ، السياسة الداخلية للخلافة الفاطمية في المغرب الإسلامي . الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983 .

209 **مسلم** بن الحجاج القشيري النيسابوري،صحيح مسلم.(تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، بيروت:دار إحياء التراث العربي،د.ت.

210 **المصري** رفيق يونس ،الفكر الاقتصادي عند إمام الحرمين الجويني.دمشق: دار الفكر،ط1 ،2001.

211 **المصري** رفيق يونس ، أصول الاقتصاد الإسلامي. دمشق: دار القلم ،ط3، 1999 .

212 **المصري** رفيق يونس ، الإعجاز الاقتصادي للقرآن الكريم.دمشق: دار القلم،ط1 ،2005.

213 **المطرزي** ناصر بن عبد السيد ، المغرب . بيروت: دار الكتاب العربي،د.ت.

214 **المقدسي** محمد بن أحمد ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم.(تحقيق غازي طليمات) دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي،1980.

215 **المقدسي** عبد الله بن أحمد بن قدامة ، المغني .بيروت: دار الفكر،ط1 ،1405هـ.

216 **المقري** أحمد بن محمد التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب .(تحقيق إحسان عباس)، بيروت: دار صادر، 1968 .

217 **المنذري** عبد العظيم بن عبد القوي أبو محمد،الترغيب والترهيب من الحديث الشريف.(تحقيق إبراهيم شمس الدين)،بيروت:دار الكتب العلمية، 1417 هـ

218 **المهايني، الجشي** محمد خالد و خالد الخطيب ، المالية العامة و التشريع الضريبي . دمشق: منشورات جامعة دمشق،1999- 2000 .

219 **المواق** محمد بن يوسف ، التاج و الإكليل لمختصر خليل . بيروت : دار الكتب العلمية،د.ت.

220 **موسى** نادر ، تبييض الأموال وغسيلها كبرى الجرائم المعاصرة. عمان: دار الإسراء،ط1، 2002.

221 **ميرونوف** أ.أ. ، الأطروحات الخاصة بالشركات المتعددة الجنسيات.(ترجمة علي محمد تقي عبد الحسين القز ويني)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية،1986.

222 **النبهان** محمد فاروق، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي . بيروت: مؤسسة الرسالة ، ط 3 ، 1985.

223 **النسائي** أحمد بن شعيب ، المجتبى.(تحقيق عبد الفتاح أبو غدة) حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1986.

224 **النسفي** عمر بن محمد أبو حفص . طلبة الطلبة. بغداد: المكتبة العامرة مكتبة المثنى .

225 **النووي** يحي بن شرف ، تحرير ألفاظ التنبيه. (تحقيق عبد الغني الدقر)،دمشق: دار القلم،ط1 ،1408هـ.

226 **النووي** يحي بن شرف ، شرح صحيح مسلم .بيروت: دار إحياء التراث العربي،ط2، 1392هـ

227 **النووي** يحي بن شرف ، المجموع شرح المهذب . القاهرة : مطبعة المنيرية،د.ت.

228 **الهيثمي** علي بن أبي بكر ، مجمع الزوائد.القاهرة: دار الريان للتراث- بيروت: دار الكتاب العربي،1407هـ.

229 **وزارة الأوقاف** والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية. الكويت:وزارة الأوقاف الكويتية،د.ت

230 **الوصابي** محمد بن عبد الرحمان بن عمر ، البركة في فضل السعي و الحركة .القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1994.

231 **الونشريسي** أحمد بن يحي ، المعيار المعرب والجامع المغرب.(تحقيق جماعة من العلماء بإشراف محمد حجي)،بيروت: دار الغرب الإسلامي،ط1، 1983

232 **اليحصبي** عياض بن موسى ، ترتيب المدارك وتقريب المسالك. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998 .

233 **يسري** عبد الرحمن أحمد ، تطور الفكر الاقتصادي . الإسكندرية : الدار الجامعية ، 2001 .

234 **يفريموفا** ناتاليا، توفيق سلوم، معجم العلوم الاجتماعية: مصطلحات وأعلام .موسكو: دار التقدم، ط1 ،1992 .

المجلات والدوريات

235 **أوزجان** روحي، « نظام نفقات الأقارب في الفقه الإسلامي». جدة: جامعة الملك عبد العزيز، بحوث مختارة من المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الإسلامي،ط1، 1985.

236 **الجنحاني** الحبيب ،« السياسة المالية للدولة الفاطمية في المغرب». مجلة الأصالة الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، السنة السادسة، العدد50/49، سبتمبر-أكتوبر، 1977

237 **خير الله** داود ،« الفساد كظاهرة عالمية وآليات ضبطها»،مجلة المستقبل العربي الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت،العدد309، نوفمبر 2004.

238 **ذياب** أحمد بن ، « المسيلة وإمارة بني خلدون ».مجلة الأصالة الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية بالجزائر،العدد7،السنة2،مارس - أفريل،1972.

239 **الزرقا** محمد أنس ،« تحقيق إسلامية علم الاقتصاد المفهوم والمنهج ». مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن جامعة الملك عبد العزيز بجدة، م2 ،1990 .

240 **س ليكن** روبرت . ، « وباء الفساد الكوني ». ترجمة شهرت العالم،مجلة الثقافة العالمية،أوت 1997.

241 **عبد الرحمن** عبد المحمود محمد ،« الحاجات الأساسية ومستوى الدخل في الدول الإسلامية»،مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن جامعة الملك عبد العزيز،م 13، سنة،2001 .

242 **عبد الفضيل** محمود ،« مفهوم الفساد ومعاييره » ،مجلة المستقبل العربي الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت ،نوفمبر،2004، العدد309.

243 **العواملة** نائل عبد الحافظ ،« الرقابة المالية العامة مدخل نظامي»، مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز بجدة،م2،

.1990

244 **لقبال** موسى ، « الحلف بين أهل السنة والنكارية في القرن 4 هـ/10م وأثره في تطور أوضاع مدن إفريقية والزاب والحضنة و الأوراس ».ـمجلة الأصالة الصادرة عن وزارة الشؤون الدينية بالجزائر،عدد 61/60 ،السنة السابعة، أوت- سبتمبر 1978

المراجع باللغات الأجنبية

245 Adam Smith, An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Oxford: Project Gutenberg.

246 Henry George progress and poverty. Book VIII Chapter 3 ebook in www iconlib.org

247 Lénine, L'impérialisme stade suprême du capitalisme .Moscou : éditions des progrès, 1971.

248 Mark Blaug, La pensée économique origine et développement. (Traduit par Alain et Christiane Alcouffe), Alger : office des publications universitaires,3ème édition,1981.

249 Philippe Robert & Thierry Godefroy Le coût du crime ou l'économie poursuivant le crime. Genève:Médecine et Hygiène,1977

المواقع الالكترونية:

250 www.econlib.org

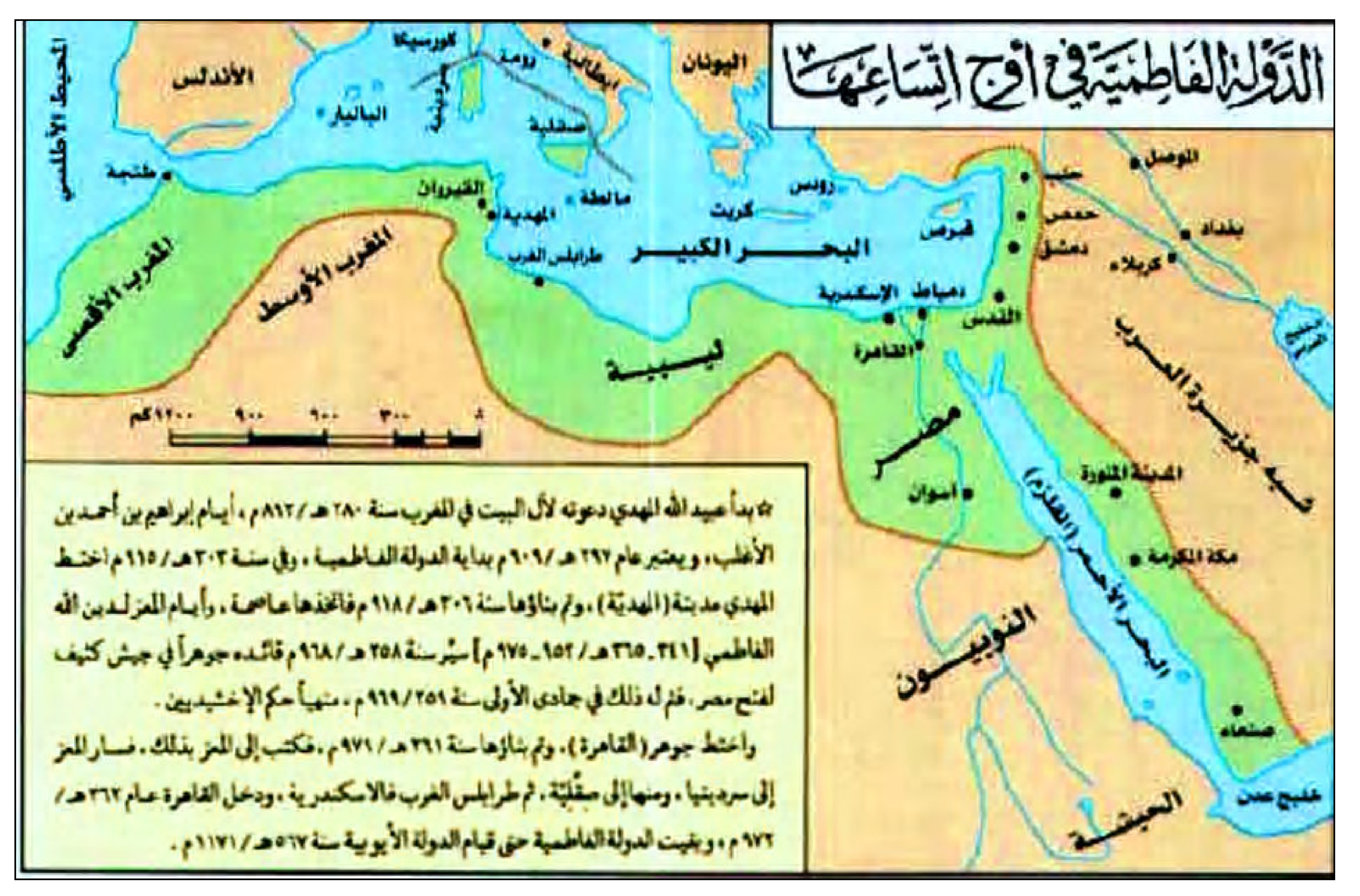
251 **زعتري** علاء الدين ،« المقاطعة الاقتصادية سلاح الأقوياء بين الخجل الرسمي والاندفاع الشعبي»، مقال بالموقع الإلكتروني: www.kantakji.org

قواعد بيانات الكترونية

252 Microsft Encarta 2006 Collection.

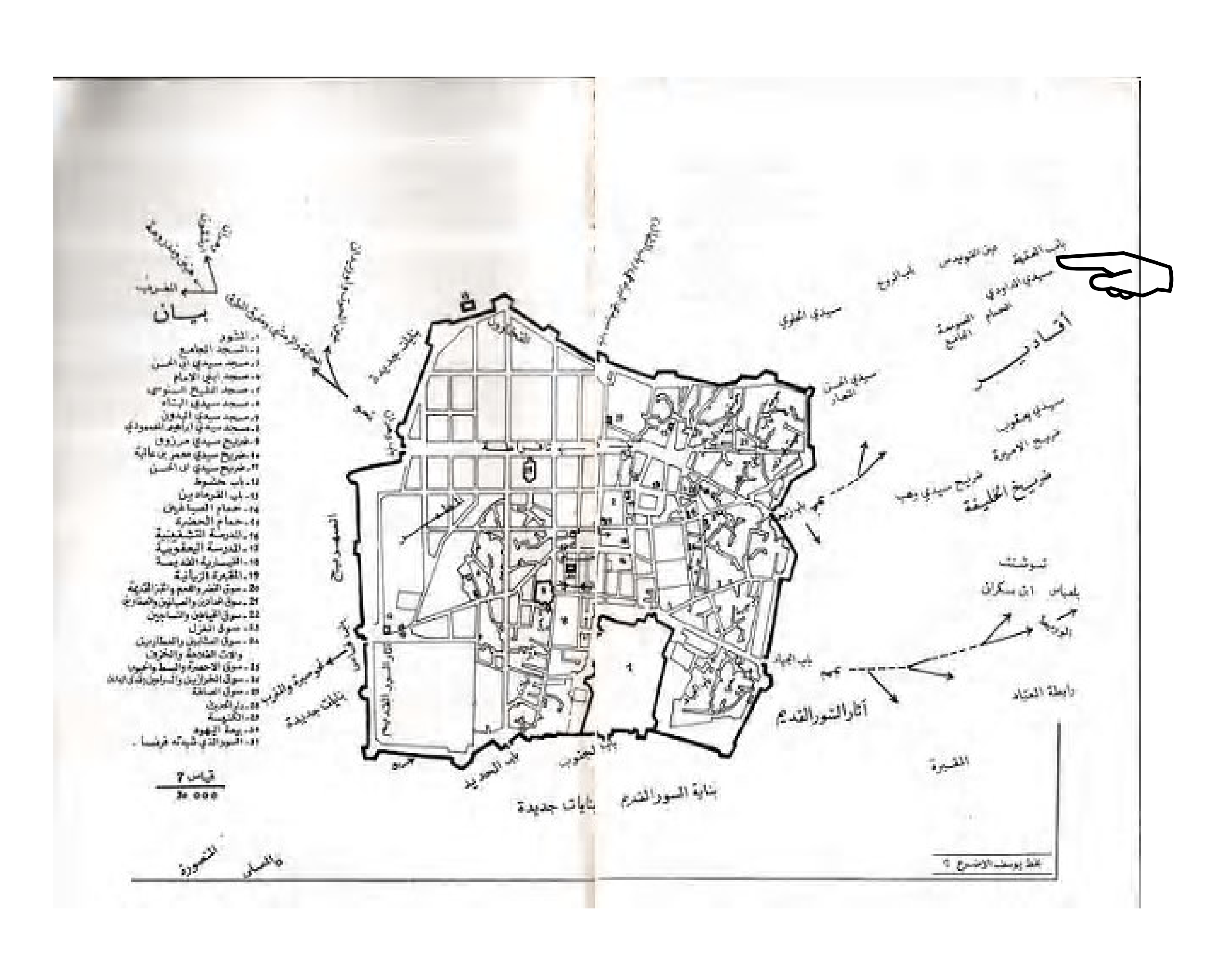
253 Encyclopedia Britannica 1999

الملاحق


الدولة الفاطمية في أوج اتساعها
البحر الكبير
المغرب الأقصى
المغرب الأوسط
ليبية
مصر
النوبيون
الحبشة
شبه جزيرة العرب
البحر الأحمر (القلزم)
الأندلس
البليار
كورسيكا
سردينيا
روما
بيطالية
صقلية
اليونان
طنجة
القيروان
المهدية
مالطة
طرابلس الغرب
كريت
رودس
قبرص
الإسكندرية
دمياط
القاهرة
القدس
دمشق
حمص
حلب
الموصل
بغداد
كربلاء
المدينة المنورة
مكة المكرمة
صنعاء
أسوان
خليج عدن
المحيط الأطلسي
٠ ٣٠٠ ٦٠٠ ٩٠٠ ١٢٠٠كم
☆ بدأ عبيد الله المهدي دعوته لآل البيت في المغرب سنة ٢٨٠ هـ / ٨٩٣م ، أيام إبراهيم بن أحمد بن الأغلب ، ويعتبر عام ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م بداية الدولة الفاطمية ، وفي سنة ٣٠٣ هـ / ٩١٥ م اختط المهدي مدينة (المهدية) ، وتم بناؤها سنة ٣٠٦ هـ / ٩١٨ م فاتخذها عاصمة ، وأيام المعز لدين الله الفاطمي [٣٤١ـ٣٦٥ هـ / ٩٥٢ـ٩٧٥ م] سيّر سنة ٣٥٨ هـ / ٩٦٨ م قائده جوهراً في جيش كثيف لفتح مصر ، فتم له ذلك في جمادى الأولى سنة ٣٥٩ / ٩٦٩ م ، منهياً حكم الإخشيديين .
واختط جوهر (القاهرة) ، وتم بناؤها سنة ٣٦١ هـ / ٩٧١ م ، فكتب إلى المعز بذلك ، فسار المعز إلى سردينيا ، ومنها إلى صقلية ، ثم طرابلس الغرب فالاسكندرية ، ودخل القاهرة عام ٣٦٢ هـ / ٩٧٢ م ، وبقيت الدولة الفاطمية حتى قيام الدولة الأيوبية سنة ٥٦٧ هـ / ١١٧١ م .

رسم توضيحي لتلمسان القديمة يظهر فيه مكان دفن الداودي

هناك حي يسمى الآن "سيدي الداودي" لوقوعه حول المنطقة التي دفن فيها الداودي عند باب العقبة كما ذكر القاضي عياض.



سكة الدول والإمارات التي تعاقبت على حكم بلاد المغرب في عصر الداودي *

1- دينار عبد الله المهدي المضروب بالمهدية[1].



2- دينار أبي القاسم محمد القائم بالله [2]



* أخذت صور هذه المسكوكات من : صالح بن قربة، المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد.الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب،1986.

[1] - المتحف الوطني للآثار بالجزائر.

[2] - المتحف الوطني للآثار بالجزائر، ومتحف سرتا بقسنطينة

3- دينار المنصور بالله باسم والده القائم بالله [1]



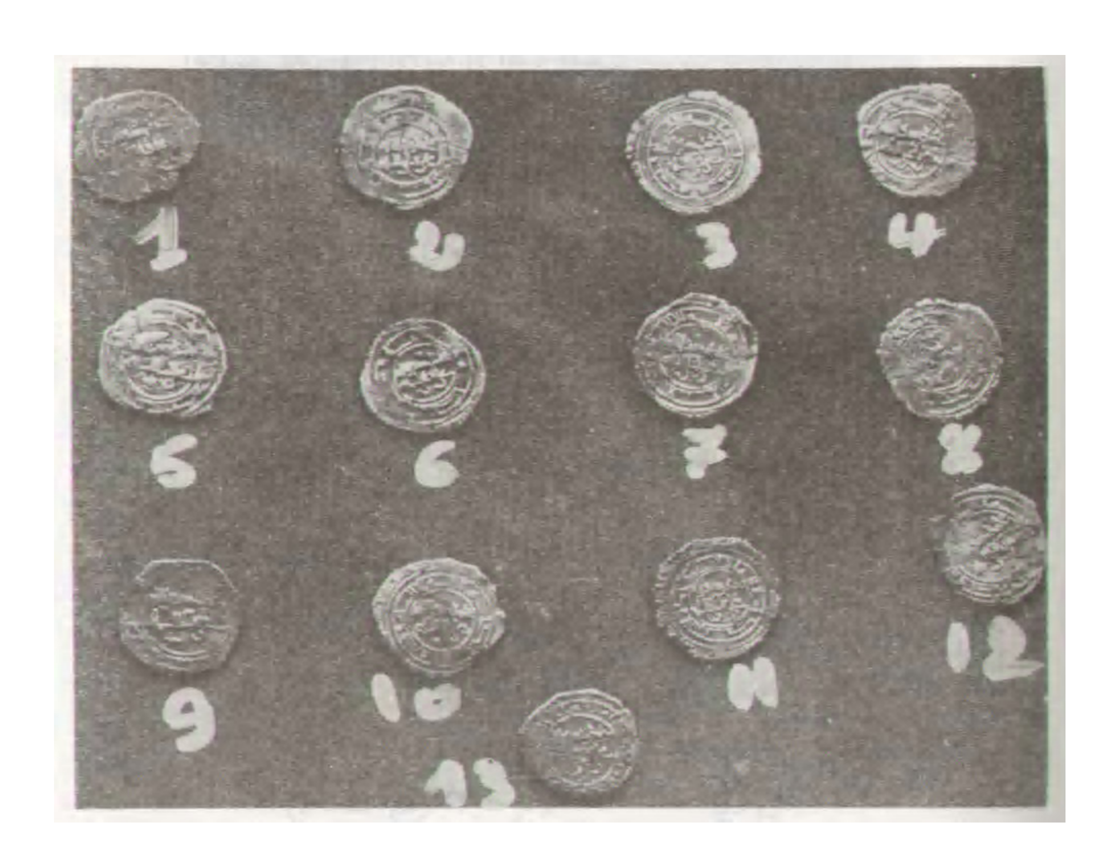
4- دينار المعز لدين الله[2]



[1] ـ المتحف الوطني للآثار القديمة بالجزائر.

[2] ـ نفس المكان.

5- دراهم فاطمية باسم الحاكم بأمر الله[1]



6- دينار أبي يزيد مخلد بن كيداد الخارجي المضروب بالقيروان[2]



[1] - متحف سرتا بقسنطينة.

[2] - المتحف الوطني للآثار بالجزائر.

7- دينار محمد بن الفتح الشاكر لله[1]

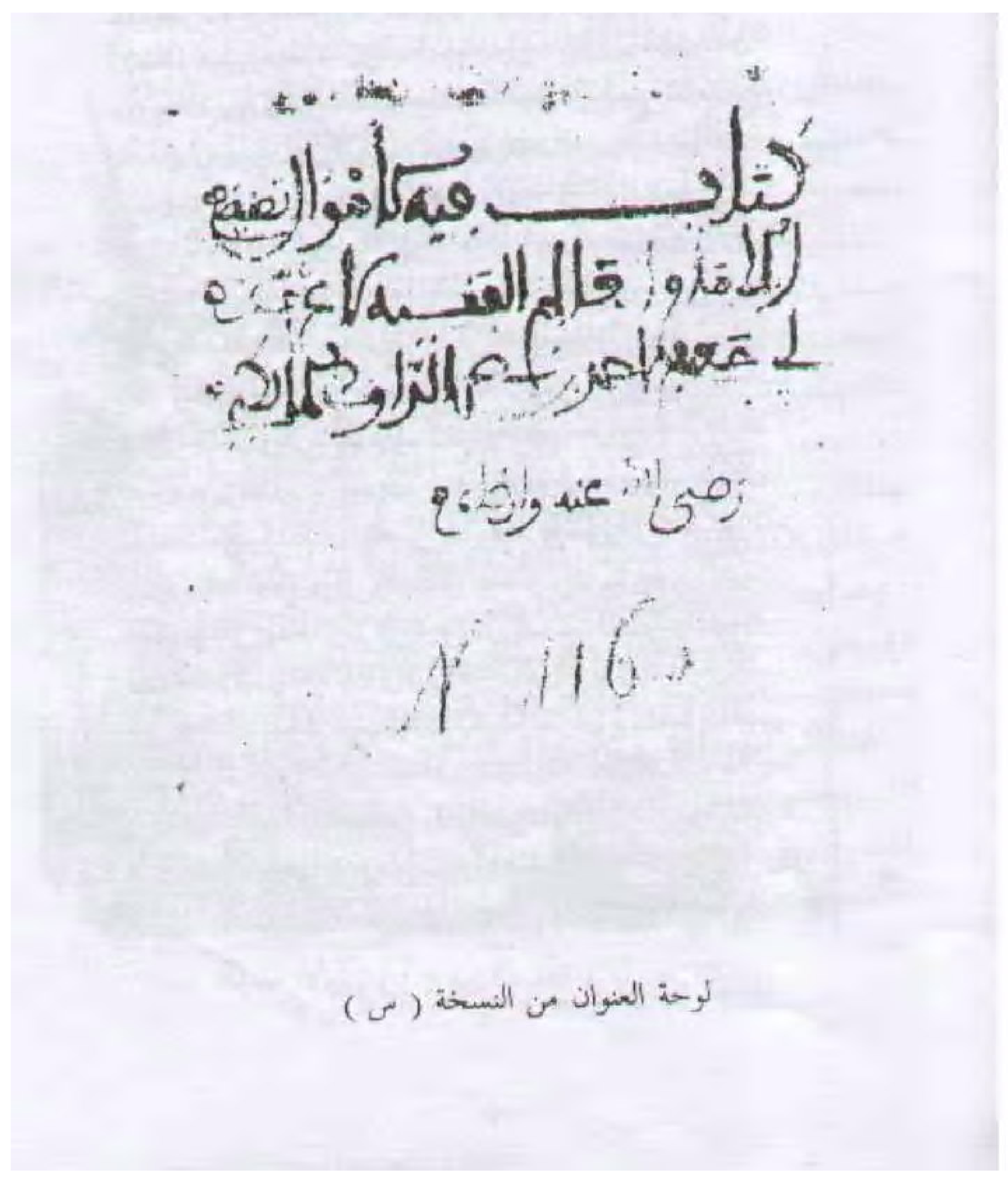


[1] - المتحف الوطني للآثار القديمة بالجزائر.

صفحات من مخطوط كتاب الأموال للداودي

لكتاب الأموال مخطوطتان إحداهما بمكتبة الإسكوريال برقم 1/1165 كتبت سنة 677 هـ ، والتي تقع في 55 ورقة من القطع الصغير، وهي المرموز لها برمز "س".

والثانية نسخة الرباط ،وهي بالخزانة العامة بالرباط ورقمها 98 أوقاف وتقع هذه النسخة في 78 ورقة وهي المرموز لها بالرمز "ص



لوحة العنوان من النسخة (س)

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

قال أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي المالكي رحمه الله

الحمد لله الواحد القهار العزيز الغفار الملك الجبار خالق الليل والنهار الذي
خلق الخلق لا من شيء وكان لا على مثال احتذاه ولا ظهير ولا معين أعانه
عليه الحمد كل على ما سبق به علمه وهو العدل في حكمه والحكيم في أمره ورضي
الإسلام لعباده دينا وأنزل كتابه المبين بين فيه الحلال والحرام والشرائع
والأحكام وجعله فرقانا بين الأنام وجعله إماما وحجة على جميع الأنام لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ونعمة عامة [illegible]
شاملة لا يجري عليه النسخ ولا التبديل ولا يغير حكمه إلى يوم يبعثون
شرع لك الإسلام وهو الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر
وأن ما جاء به الحق من الله تعالى فلا يجري عليه النسخ وما نهى عنه من
الظلم فلا ينسخ حكمه قال الله تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان الآية
وقال وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ إلى قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم وقال من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا
بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما
أحيا الناس جميعا [illegible] والله ورسوله عليكم [illegible] وقال ولا تقتلوا النفس
التي حرم الله إلا بالحق وقال ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما وقال ولا
يغتب بعضكم بعضا وقال إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات
لعنوا في الدنيا والآخرة الآية وقال ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأمر
باتباع كتابه وجعله مهيمنا على كل كتاب أنزله ونسخ به ما شاء مما تقدم
من الكتب [illegible] وأمر بطاعته وطاعة رسوله ونهى عن مخالفة أمره فقال تعالى
[illegible] وقال اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم وقال يا أيها
الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه [illegible] وقال [illegible]

اللوحة الأولى (أ) من النسخة (ب)

اللوحة الأخيرة (أ) من النسخة (س)



لوحة العنوان من النسخة (ص)

اللوحة الأولى (أ) من النسخة (ص)

في الغنى إذا أصلحت حالة كل واحد منهما في نيل السؤال عن هذا لا يستقيم أنه قد
يكون لهذا الأعمال سوى تلك المحنة يحظ بها صاحبه ويكون لصاحبه
أعمال يحظ بها من نصاديه في تلك الحالة وقد يكون من الذي يصلح حاله على
الفقر قد لا يصلح حاله على الغنى ويصلح حال الآخر على الفقر والغنى وقد يختلف
حالاتهما في غير الزمان فإن كان كل واحد منهما تصلح حالته في الأمرين
وهما في غير الزمن الأعمال متساويين وإذا الفقير ما يجب عليه في فقره من
الصبر والعفاف والرضى وأدى الغني ما يجب عليه من الإنفاق والبذل والشكر
والتواضع فأي الرجلين أفضل فعلم هذا عند الله مع أن قوما ذهبوا إلى
تفضيل الفقير للحديث الذي ذكرناه أن الفقراء يدخلون الجنة وأصحاب الجد [illegible]
محبوسون للحساب وأما من الآخرون فقال إنما يحبس لهذا أهل التفاخر
والتكاثر وأما من أدى حق الله في ماله ولم يرد به التفاخر والتكاثر
وأمسك منه ما قدر له في حقه وأرصد بما فيه احتاجه [illegible] وليس [illegible]
أولى منه في السوء لشيء وقد احتج من هذا ما ثبت عن النبي عليه السلام
أنه قال لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته
في الحق ورجل آتاه الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها وفي حديث آخر ورجل آتاه
الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ورجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به
آناء الليل وآناء النهار فقد بين صلى الله عليه وسلم أنه لا شيء أرفع من هاتين
الحالتين وهو المبين عن الله معنى ما أراد ولو كان من كانت هذه [illegible]
[illegible] في الآخرة لما حض الرسول عليه السلام أن يتمنى [illegible]

283
52

ملخص

كتاب الأموال للفقيه الجزائري أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي (توفي سنة 402 هـ) من أهم المصادر التي تناولت النظام المالي الإسلامي بشكل مفصل مستقل، فهو عند المغاربة ككتاب الأموال لأبي عبيد عند المشارقة، وفضلا عن ذلك يمتاز الكتاب عن غيره من المصادر التي تناولت النظام المالي الإسلامي بعدة مزايا أهمها:

ـ أنه تناول أوضاعا وقضايا اختصت بها منطقة المغرب الإسلامي في ظل الدولة الفاطمية مما يندر وجوده في غيره من الكتب.

ـ أنه لم يقصر حديثه عن المسائل المالية فحسب بل عالج قضايا اقتصادية أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها، بل لعلها ميزة تميز بها كقضايا الفساد الاقتصادي.

وقد اهتمت دراستنا بالجانبين معا فبعد الفصل التمهيدي الذي عرفنا فيه بالمؤلف وكتابه والعصر الذي عاش فيه أفردنا فصلا تناولنا فيه أصول الاقتصاد عند الداودي والافتراضات الأساسية التي بنى عليها المؤلف تحليله الاقتصادي، وخصصنا الفصلين المواليين ـ وهما أكبر فصول الكتاب ـ للمسائل المالية المتمثلة في الإيرادات والنفقات.

أما الفصل الأخير فقد بدت فيه إضافة الداودي واضحة في مجال الفكر الاقتصادي، حيث عالج قضية الفساد الاقتصادي والمالي، كما أبرز دور القيم والأخلاقي في استقرار الأوضاع الاقتصادية وتنمية المجتمع، وبين نظرة الإسلام إلى المال ووظيفته الحقيقية في الحياة.

وقد ركز الداودي حملته على الفساد الاقتصادي بمختلف أشكاله خصوصا تصرفات الحكام في أموال الرعية، حيث يبدو انتقاده الشديد لتصرفات الأئمة الفاطميين في مختلف فصول الكتاب.

والملفت للنظر في منهج الداودي أنه لا يكتفي في عرضه للمسائل بالجانب البرهاني والعقلي في الاستدلال بل يأخذ القارئ معه فيثير مشاعره وعواطفه بسرد الأحداث التاريخية وقصص السلف ومواقفهم تجاه بعض القضايا الاقتصادية، والغرض من ذلك ترسيخ الأفكار كقيم حية لا كمسائل مجردة.

ونلحظ اهتماما خاصا عند المؤلف بقضايا التنمية في الشمال الإفريقي والأندلس وصقلية، كمشكلة ندرة المياه، وانتشار السلع الصقلية بإفريقيا وما سببته من كساد لهذه الأخيرة.

ومن هنا يمكن القول: إن كتاب الأموال للداودي يعتبر بحق نافذة يمكن الإطلال من خلالها على الأوضاع الاقتصادية لمنطقة المغرب الإسلامي في القرن الرابع الهجري.

Summary

The Capitals Book (Al Amwal) of the Algerian Jurist Abu Jaafar Ahmed Ben Nasr al Dawoudi (died in 402 Hijra) is one of the most important sources which studied the Islamic financial system in a detailed independent way, it is for the Maghribien as the book of funds (Al Amwal) of Abu Obeid for the Orients (Masharika), in addition to that the advantage of this book from other sources, which studied the Islamic financial system for several advantages, most important of it are:

- That studied situations and issues singled out by the Islamic Maghreb under the Fatimids state governance, which hardly exists in the other books.
- It did not confine his talk about financial matters, but also treated other economic issues that are no less important than the previous one, but probably the advantage has characterized this as economic corruption issue.

Our study highlighted the two sides together, so after the introductory chapter, which defined the Author, his Book and the era in which he lived, we set aside a chapter assets economy of Dawoudi and the basic assumptions upon which the Author realize his economic analysis, and we have devote the two following chapters the largest-two chapters of the book- to the financial issues of income and expenditure.

The last chapter has seemed the addition of the Dawoudi clear in the field of economic thought, which treated the issue of economic and financial corruption, and highlighted the role of values and moral in the stability of the economic situations and community development, and between Islam look for money and its real function in life.

Daoudi has focused his campaign against economic corruption in all its forms, especially the actions of the governors in citizens' funds, which denote his strongly criticizing of the actions of Fatimite imams in the various chapters of the book. Curiously, in the Dawoudi methods, in his presentation of the issues not only take the demonstration and the mental aspect in inferred, but takes the reader with him raises his feelings and emotions citing historical events and stories of the advances and attitudes towards some of the economic issues, and the purpose of establishing ideas as custodian alive as matters not abstract.

We observe special attention from the Author to development issues in North Africa, Andalusia and Sicily , such as the problem of water scarcity, and the proliferation of commodity Sicilian in Africa and which caused Recession of the latter.

It can be said: The Book of funds (Al Amwal) of Dawoudi is the right window which can see be on the economic situation of the Islamic Maghreb region in the fourth century of Hijra.

Résumé

Le livre des capitaux (Al Amwal) du juriste algérien Abu Jaafar Ahmed Ben Abu Nasr al Dawoudi r (mort dans 402 Hijra) est l'un des sources les plus importantes qui ont étudié le système financier islamique d'une manière indépendante détaillée, il est pour les Maghrébins tel que le livre des capitaux (Al Amwal) d'Abu Obeid chez les orientalistes (Masharika), en plus de cela ce livre se caractérise par rapport d'autres sources, qui ont étudié le système financier islamique par plusieurs avantages, les plus important sont :

- Les situations étudiées et les questions choisies concernent uniquement la région du Maghreb islamique sous le gouvernement Fatimids , ce qui existe à peine dans les autres ouvrages.

- Il n'a pas confiné sa parole sur des sujets financiers, mais également il a traité d'autres questions économiques qui ne sont moins important que les précédentes, mais probablement caractérisant l'ouvrage tel que la question du corruption économique.

Notre étude a accentué sur les deux côtés ensemble, ainsi après le chapitre d'introduction, qui a défini l'auteur, son livre et l'ère dans le quel il a vécu, nous avons consacré un chapitre pour l'étude des bases de l'économie chez Al Dawoudi et les hypothèses de base sur lesquelles l'auteur a réalisé son analyse économique, nous avons consacrer les deux chapitres suivants-les deux-grands chapitres de l'ouvrage- aux questions financières du revenu et de la dépense.

Dans le dernier chapitre, l'apport de Dawoudi dans le domaine de la pensée économique semble claire, en traitant la question de la corruption économique et financière, et accentuant sur le rôle des valeurs et de la morale dans la stabilité des situations économiques et du développement de la communauté, il bien démontrer le point de vue de l'Islam envers l'argent et sa vraie fonction dans la vie.

Al Daoudi a focalisé sa campagne contre la corruption économique sous toutes ses formes, particulièrement les actes des gouverneurs envers les fonds des citoyens , qui dénotent sa forte critique des actions des imams Fatimits dans les divers chapitres du livre.

Ce qui attire l'attention chez Al Dawoudi, sa méthode qui ne se limite pas, dans sa présentation des questions de l'aspect démonstratif et mental dans son argumentation mais il prend le lecteur avec lui en impliquant ses sentiments et ses émotions citant des événements et des faits historiques des selefs (précédents) et leurs attitudes envers certaines questions économiques, dans le but d'établir les idées comme valeurs réelles non comme des sujets abstraits.

Nous observons une particulière attention de l'auteur aux questions de développement en Afrique du Nord, Andalousie et en Sicile, telle que le

problème de la pénurie de l'eau, et la prolifération du produit sicilienne en Afrique ,qui a causé la stagnation des dernières.

En fin ça peut être dit : Le livre des capitaux (Al Amwal) de Dawoudi est une vrais fenêtre qui nous permet de voir la situation économique de la région islamique du Maghreb au quatrième siècle de Hijra.